

PĂRINȚII ORIENTALI AI SECOLULUI AL ȘASELEA PÂNĂ ÎN SECOLUL AL OPTULEA

VOLUMUL AL NOUĂLEA
din *COLECȚIA LUCRĂRILOR* lui

GEORGES FLOROVSKY
Profesor Emerit de Istoria Bisericii
Universitatea Harvard

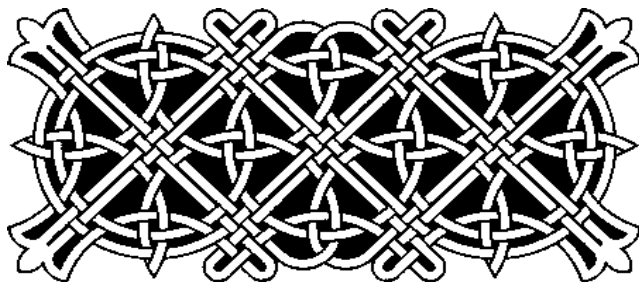
Editor general
RICHARD S. HAUGH
Cărturar în vizită la
Școala Teologică Andover Newton



Editura
Apa Vieții 2015

DESPRE COLECȚIA LUCRĂRILOR

Părintele Florovski a fost foarte interesat de această *colecție de lucrări*. Până înainte de moartea sa, el a continuat să acorde multă atenție unor materiale variate. Acestea includ sugestii pentru structurarea volumelor, schimbări în anumite texte, noi materiale, materiale aduse la zi, note, revizuirii, sugestii pentru revizuirii, o bibliografie adusă la zi și câteva materiale pentru noua structură a cărții despre Părinții Bizantini. A fost acordat un timp substanțial extinderii implementării sugestiilor și instrucțiunilor sale. Unele lucrări vor fi incluse în volumul final, un volum care conține un index la toate Colecția Cărilor Părintelui Florovski, apendice, note, o bibliografie și amestecurile survenite. A publica această *Colecție a cărților* în engleză a implicat traducerea publicisticii sale din câteva limbi inclusiv rusă, bulgară, cehă, sârbă, germană și franceză.



Capitolul unu

Imnografii, polemicii și florilegia

Imnografia și prima liturghie creștină

Încă de la început caracterul liturghiei creștine a fost mai mult dogmatic decât liric. Acest lucru stă în legătură cu realismul ei mistic. De partea umană, liturghia este, mai întâi, o *mărturisire* – o *mărturisire a credinței*, iar nu o izbucnire de sentimente. Pentru acest motiv disputele teologice și dogmatice au lăsat o astfel de urmă asupra istoriei poeziei liturgice. Încă de la disputele dogmatice ale celui de al doilea secol, referințele la psalmii antici la mărirea lui Hristos, Domnul Dumnezeu, au primit puterea argumentului teologic ca și o evidență din tradiția liturgică. Sfântul Vasile cel Mare, în disputele cu arienii cu privire la dumnezeirea Duhului Sfânt se bazează și el pe mărturia tradiției liturgice. Papa Celestin avansează subsecvent un principiu general prin care *legea credinței* se definește ca și *legea rugăciunii* – *ut legem credendi statuit lex supplicandi* (Capitula celestini, 8, alias 11). Redactarea acestor capitole aparține lui Prosper al Aquitaniei. Astfel, ritualul liturgic dobândește recunoaștere ca și un *monument dogmatic* sau ca și o *sursă dogmatică*.

La un timp mai avansat improvizația creativă a ocupat un loc semnificativ în liturghie (a se vedea 1 Corinteni 14; 26). Așa a fost cazul

chiar și în secolele al doilea și al treilea după cum poartă mărturie Sfântul Iustin Martirul și Tertulian. Acestea erau mai întâi de orice imnuri și psalmi – cântece de laudă și mulțumire. Ar fi destul să numim marea rugăciune din epistola Sfântului Clement al Romei. Alte imnuri antice au rămas în folosința liturgică pentru totdeauna; de exemplu imnul antic *Lumină lină* – Φῶς ἱλαρόν, care datează din cele mai vechi timpuri și care este încă cântat la vecernie în Biserica Ortodoxă. Ar trebui să mai menționăm doxologiile și alte diferite imnuri de mulțumire fac parte din copia alexandrină a Bibliei din cartea a șasea a *Constituțiilor apostolice*.

Canonul cincizecișinouă al sinodului de la Laodicea

În secolul al patrulea se poate observa un punct de întoarcere liturgică. Era legat parțial de dezvoltarea și răspândirea monahismului. Foarte instructiv este celebrul Canon al 29 al Sinodului de la Laodicea (al patrulea) care interzice „citirea psalmilor obișnuiți și a cărților care nu sunt determinate de rânduiala Bisericii” – διωτικὸὺς ψαλμοὺς οὐδὲ ἀκανόνιστα βιβλία. Nici un psalm compus de indivizi privați sau de cărți necanonice nu poate fi citit în Biserică, ci numai cărțile canonice ale Vechiului și Noului Testament. Bizantinii de mai târziu au sugerat că ce este în joc aici sunt așa numiții „psalmi ai lui Solomon” și alții similari cu el. Este mult mai probabil să gândim că rânduiala de la Laodicea a avut un sens mai larg și mai direct. Prin analogie cu Canonul al șaizecilea care definește conținutul canonului biblic – tocmai în legătură cu citirile biblice ale cărților biblice – este posibil să vedem Canonul al Cincizeci și Nouălea ca și o încercare de a consolida un canon definit al liturghiei, excluzând imnurile „nesfinte” din „canonul” liturghiei. Interdicția se referă la imnurile false în care ambiguitatea dogmatică și chiar și deziluzia au intrat cu ușurință. Frigia a fost în felul său o capcană a ereziei și psalmii au fost un mijloc foarte convenient și efectiv de a disemina și a instala puncte de vedere false. Știm că aceasta a fost folosită de învățătorii și sectarii antici. Ar fi suficient să ne reamintim imnurile și „psalmii” gnosticilor și a montaniștilor și dintr-o

epocă mai târzie, imnurile lui Arie în *Thalia* și *Nona Psaltire* a lui Apolinarie. În condițiile unei lupte dogmatice, încercarea de a aduce cântarea liturgică în limitele precise și stricte a fost în întregime de înțeles. Cea mai simplă soluție din toate a fost întoarcerea la psalmodia biblică, la „proclamarea” psalmilor canonici atribuiți lui David. De la început ei au ajuns în folosința creștină din observarea serviciilor religioase din sinagogă. În secolul al patrulea motivele biblice au devenit mai de înțeles în liturghie. Acest lucru a fost instalat deliberat – a fost mai mult o reamintire involuntară.

Sfântul Vasile cel Mare și cântarea antifonică

Procedura liturgică stabilită de sfântul Vasile cel Mare în mănăstirile sale a avut o influență specială. Disputele sale cu neocezareenii au fost caracteristice. L-au acuzat de inovații: el a introdus cântarea antifonică în cântări și cântarea cu refren. Sfântul Vasile nu a negat că acesta era o procedură nouă – ea a fost deja acceptată de toată lumea. (a se vedea *Pelerinajul lui Eterius* cu privire la slujbele de la Ierusalim). Neocezareenii au avut propriile lor inovații – unele „cereri” care au o natură penitențială. Nu aceasta este ceea ce accentuează Vasile: „noi nu facem nimic decât să ne rugăm public pentru păcatele noastre, doar cu diferența că noi îi cerem lui Dumnezeu *nu cu fraze umane, ca voi ci cu cuvintele Dubului*” (*Scrisoarea* 207). Sfântul Vasile accentuează cu neocezareenii că există multe care se dovedesc a fi insuficiente „din cauza vechimi îndreptărilor”; adică, uitării (*Despre Dubul Sfânt*, capitolul 29).

Dezvoltarea psalmodiei cu refrene

Obiceiul psalmodiei cu refrene devine comun în acest moment în Bisericile sinodale sau urbane – atât în Alexandria cât și în Antiohia sub Diodor și Sfântul Ioan Gură de Aur. „În adunările noastre David este primul, mijlocul și ultimul,” spune Sfântul Ioan Gură de Aur. Aceasta a fost renașterea obiceiului Vechiului Testament

(a se vedea refrenul din textul psalmului 135). Din acest obicei s-au dezvoltat gradual noi psalmi legați strâns de textul biblic pe care îl elucidează sau îl descoperă. Psalmodia („secvența psalmilor”) își primește o dezvoltare specială în mănăstiri. Aici a fost consolidat și compilat un ciclu special de rugăciuni. La temelie stă „versificația” psaltirii. Monahii din mănăstirile egiptene au evitat rugăciunile lungi. Rugăciunile trebuiau să fie frecvente dar concise – „dacă nu vrășmașul ne v-a distrage inimile,” după cum îi explica avă Isaac lui Ioan Cassian.

Cântarea solemnă era considerată nepotrivită. „Monahii nu merg în sălbăcie ca să cânte cântece melodice,” a spus un stareț alexandrin către ucenicii săi. „Ce fel de emoție este posibilă pentru monahi dacă în Biserică își ridică vocile ca boii?” Această sânguință de a se ruga „cu cuvintele Duhului, această abținere de la noile imnuri și psalmi compuși „după obiceiul elinilor” este cât se poate de caracteristic. Uneori versetele din lucrările patristice erau unite cu psalmii și cântecele biblice. De exemplu, starețul Dorotei vorbește despre „cântecele dictate” ale Sfântului Grigorie de Nazianz. Liturghiile monahale, fie că erau cenobitice sau anahoretice, erau mai penitențiale opuse liturghiei de tip „catedrală” antice care erau solemne și laudatorii.

Noua poezie liturgică a început să se dezvolte destul de târziu și foarte gradual pe noile temelii. Sunt compuse noi imnuri. Povestea venerabilului Auxențiu (din vremea Sinodului de la Calcedon) este cât se poate de interesantă. Oamenii se îngrămădeau înaintea peșterii sale. Ascetul proclama versete individuale și mulțimea răspundea cu mici refrene – din *psalmi* și imnuri antice. Unul dintre prietenii lui Auxențiu a fost Antimius, primul creator de imnuri.” Ritul liturgic s-a dezvoltat independent în diferite locuri. Centre extrem de importante au fost Marea Biserică din Constantinopol – Aghia Sofia, mănăstirile din Sinai și lavra Sfântului Sava Iluminatorul. Mai întâi a fost influența mănăstirilor din Siria și Palestina care a fost decisivă în istoria poeziei liturgice. De aici ne vin toți psalmiștii mai semnificativi ai secolelor la șaselea și al șaptelea și chiar din secolul al optulea, până la Ioan Damaschin. Aici se intersectează tradițiile poeziei grecești și siriene. Aceste noi imnuri reflectă epoca cu toate perturbările și disputele ei

hristologice. Ideea a consolida deja ritualurile existente s-a ridicat destul de timpuriu. Astfel sunt compuse „regulile” – *tipicul*. Titlul grecesc exprimă nu numai un motiv al unei norme sau ordini dar mai întâi un model. *Tipicul* nu este atât de mult o carte de rânduiești cât o carte de exemple și modele.

Sfântul Roman

În rândurile primilor poeți bizantini și imnografi trebuie să îl menționăm mai întâi pe Sfântul Roman „Melodul” – ὁ μελωδός (490-560). În mod destul de ciudat nici un istoric nu îl menționează. Știm despre viața lui din *Mineiul* din 1 octombrie. El avea o origine siriană, din Emesa. Un material legendar indică că avea o origine iudaică. Mai întâi a fost diacon în Beirut înainte de a veni în Constantinopol sub domnia lui Atanasie I (491-518). Sfântul Roman a fost un creator al *condacului*, un termen care vine din bastonul sub care este înscris portativul. Acestea au fost „imnuri de laudă pentru Zilele Sfinte” și de obicei avea un acrostih cu numele lui. *Condacul* este organizat într-un sistem strofic și de obicei constă din 24 de strofe. Fiecare strofă este o imitație structurală perfectă a primei. Sistemul metric al *condacului* se bazează pe accent și de aici ritmul a fost influențat de melodie. Nu este ușor să se determine volumul acestei moșteniri. Lui i s-au atribuit aproximativ o mie de imnuri dar aproximativ numai optsprezece predici au ajuns la noi sub numele său. Între ele sunt *condacele* pentru marile zile sfinte – Crăciunul, Întâmpinarea Domnului sau ὑπαπαντή sau întâlnirea Domnului cu Simion, Bunavestire și Învierea (sau Paștele) – (“Dacă ai intrat în mormânt...”).

Lucrările Sfântului Roman se remarcă pentru bogăția și eleganța formei lor poetice. Conținutul lor este simplu și fără alegorii, dar patosul dogmatic al autorului ajunge la o intensitate mare. El este preocupat întotdeauna cu temele hristologice. El cântă unirea invariabilă a celor două naturi și intră constant să îi atace pe eretici – cântecele lui sunt pline de aluzii polemice. El este grav în denunțările lui a filosofilor și a doctorilor. Acest lucru este strâns legat de modurile

timpurilor lui Iustinian. Odată cu ridicarea canonului în compoziția slujbei lui Martin, majoritatea lucrărilor Sfântului Roman au fost scoase afară din folosință. Sfântul Roman a fost descris ca și „cel mai mare poet religios al tuturor vremurilor” și lucrările lui ca și „capodopere al literaturii lumii.”

Sfântul Andrei al Cretei

Știm puține despre viața unui al mare imnograf bizantin, Sfântul Andrei al Cretei (660-740). Toate cunoștințele pe care le avem vin din *Minei*. Cronicarul îl numește pe Andrei al Cretei între membrii sinodului ținut în 712 sub presiunea împăratului Phillipicus-Bardanes (711-713), sinodul care a respins actele celui de al Șaselea Sinod Ecumenic. Acesta a fost un act de nevrednică acceptare dar nu de apostazie. Sinodul ținut în 712 a fost un sinod monotelit și la acesta Sfântul Andrei a subscris cu respingerea celor două voințe în Hristos. În 713 el a retractat și și-a explicat doctrina într-o mărturisire confesională. Sfântul Andrei a fost un nativ din Damasc, a devenit diacon în Constantinopol (685) și capul refugiului pentru orfani și bătrâni și mai târziu a devenit arhiepiscop de Gortina în Creta în 692. A fost un orator remarcabil și scriitor de imnuri. Evident a fost compozitorul celebrului *Canon Mare* – ὁ μέγας κανών. Triodul care poartă numele Sfântului Sofronie aparține probabil nu Sfântului Andrei ci lui Iosif imnograful din secolul al noulea. Majoritatea canoanelor Sfântului Andrei au ieșit din uz destul de timpuriu.

Cel mai remarcabil este *Marele Canon*. Ne este cunoscut într-o revizuire mai târzie a studițiilor. *Irmosul* și imnurile lui Marius Egipteanul nu îi aparțin lui Andrei. Mai mult decât orice, aceasta este o autobiografie penitențială – și aici elanul și intensitatea sentimentelor personale care s-au infiltrat în epica sufletului pătruns de tristețe. Biblicismul este caracteristic Sfântului Andrei. În anumite momente el repetă virtual textele biblice. *Canonul biblic* este încărcat cu reminiscențe biblice. O linie lungă de chipuri penitențiale din Biblie se întind de la Adam la tâlharul pocăit de pe cruce. Textul biblic este adesea perceput

alegoric – dar este vorba de alegorism moral și nu speculativ. Sfântul Andrei exprimă câteva motive dogmatice. Liricele penitențiale predomină. Mai trebuie să menționăm *triodia* pentru primele zile ale Săptămânii Mari (ele sunt cântate la vecernie în Biserica Ortodoxă estică din timpul Săptămânii Mari). Ca și o formă liturgică, canonul a primit rafinament și dezvoltare în creațiile Sfântului Ioan Damaschinul și Cosma de Maiuma (el trebuie distins de un alt scriitor de imnuri numit Cosma care a fost mentorul Sfântului Ioan Damaschinul). Este virtual imposibil să distingem pe cei doi scriitori de imnuri numiți Cosma. În secolul al optulea Ștefan Sabitul a compus imnuri și canoane. Necazurile iconoclaste au avut un efect nesănătos asupra cântării și imnologiei bisericești.

Imnul acatist

Între monumentele imnologiei constantinopolitane trebuie să remarcăm nota renumită a *acatistului* – *ἀκτιστός*, care literal înseamnă “a nu ședea” fiindcă erau cântate stând drepti. În îndreptările celebre ale celebrului său imn liturgic în cinstea binecuvântatei maice Maria – și este încă – în duminica celei de a cincia săptămâni a Postului Mare. Constă din douăzecișipatru de strofe de mărimi diferite, fiecare începând cu una din cele douăzecișipatru de scrisori din alfabetul grec. Textul se bazează pe povestiri din Evanghelia Nașterii. Autorul *Acatistului* este necunoscut. După un punct de vedere răspândit a fost compus de Serghei, patriarhul monotelit al Constantinopolului în mulțumirea eliberării orașului de avari și slavi în 626. Acest lucru este îndoielnic. I-a fost atribuit lui George Pisides dar acest lucru este și el îndoielnic. Un manuscris din secolul al nouălea al Sfântului Gal pretinde că a fost scris de patriarhul Gherman care după învingerea saracenilor mai înainte de Constantinopol în 717-718, a instituit o serbare specială în care *acatistul* trebuia cântat. Unii cărturari acceptă aceasta, dar nu este în nici un caz concludiv.

Aparent *Acatistul* este păstrat într-o revizuire care a alterat planul original și înseși tema imnului. Original tema era mai mult

hristologică decât mariologică. Redactarea originală poate fi datată cu o anumită ezitare la vremea împăratului Heraclie la începutul secolului al șaptelea (610-641).

Polemistii secolelor al șaselea și al șaptelea

Polemistii mici

La începutul secolului al șaselea un anumit monah palestinian numit Nefalie a scris împotriva lui Sever. Știm despre aceasta numai prin răspunsul lui Sever, *Orationes ad Nephaliūm*. Puțin mai târziu Ioan Gramaticianul Cezareii și-a făcut remarcate obiecțiile împotriva lui Sever. Acest Ioan a scris și el în apărarea Sinodului de la Calcedon și nu trebuie confundat cu Ioan Filofonus, filosoful monofizit din Alexandria care poartă și el numele de „gramaticianul.” Cunoaștem aceste obiecții numai din lucrarea lui Sever, *Contra Grammaticum*. Din aceeași perioadă mai există lucrarea polemică de Ioan de Scytopolis, *Împotriva lui Aposchistae*, pe care Sfântul Fotie pretinde că a fost scrisă ca și un răspuns la o lucrare intitulată *Împotriva lui Nestorie* „scrisă de părintele lui Aposchistae.” Singura lucrare a lui Ioan pentru care există o înregistrare substanțială este apologia, o lucrare în apărarea Sinodului de la Calcedon. Părinții Sinodului Ecumenic Șase se referă la lucrarea lui Ioan *Împotriva lui Sever*. (*Doctrina patrum de Incarnatione Verbi*). Heracleon, episcop de Calcedon, a scris împotriva eutihienilor și Fotie se referă la o lucrare expansivă de Heracleon împotriva maniheismului. Ar mai trebui menționată *Panoplia dogmatică*, compusă probabil de Pamfilie de Ierusalim, care era prieten cu Cosma Indicopleustes (Cosma, „navigatorul indian,” era un comerciant din Alexandria care mai târziu în viață a devenit monah; el a călătorit pe mările estice și a scris remarcabila *topografie creștină* – *χριστιανική τοπογραφία* – care este un atac ptolemeic în favoarea anumitor doctrine fantastice de astrologie care obișnuiau să se armonizeze cu o înțelegere literală a Bibliei – principala valoare a

acestei lucrări este informația geografică și mărturia de a răspândii creștinismul în acele vremuri).

Vremurile lui Iustinian au fost niște vremuri de o agitație polemică specială legată cu încercări de a ajunge la un acord și de a reunii Biserica. Pentru a începe, trebuie să remarcăm epistolele dogmatice ale împăratului. În orice caz, Iustinian a fost educat teologic. Pentru toată atracția sa față de monofiziții, el a teologhisit într-un fel total ortodox. Numai la bătrânețe el a fost purtat de doctrina aftartodochetiștilor dar edictul său nu a ajuns până la noi. După Mihail Sirianul, apatartodochetismul lui Iustinian a fost puțin diferit de restul viziunilor lui Iulian Halicarnassus (*Cronica*, 9, 34).

Slăbiciunea lui Iustinian a fost că s-a grăbit să își decreteze punctele sale de vedere ca și o normă a mărturisirii. În sângele sa spre unitate, el era uneori prea tolerant, în timp ce de alte ori se transforma într-un “dioclețian.” În teologia lui el a început întotdeauna dintr-o tradiție patristică. Gusturile sale teologice erau prea tipice – el a fost îngreșat de teologia antiohiană și exasperat de Origen. Cel mai aproape de el au fost Sfântul Chiril și capadocienii. În general, Iustinian a fost foarte aproape de Leonțiu al Bizanțului și Leonțiu al Ierusalimului dar în el nu întâlnim doctrina „enipostazierii” – limbajul său este mai puțin precis.

Activitatea polemică a lui Efrem al Antiohiei datează până la vremea lui Iustinian. Efrem a fost patriarh din 526 până în 544. Scrierile lui ne sunt cunoscute din Sfântul Fotie. El a scris împotriva nestorienilor și a monofiziților, în apărarea Sfântului Chiril și în apărarea Sinodului de la Calcedon. El a fost un adversar rezolut al origenismului. Foarte curioase sunt remarcile lui împotriva iulianiștilor (cu privire la „nemurierea” lui Adam).

Tratatele dogmatice și polemice ale lui Ioan Maxențiu, care este bine pentru participarea sa la anumitele dispute „teopaschite” sunt foarte interesante. El a disputat cu nestorienii, pelaghienii și monofiziții. El a dezvoltat formula monahilor șciți – „Unul din Treime a suferit” – într-o doctrină teologică integrală despre răscumpărare.

Extrem de interesantă este epistola unui anumit monah Eustafie *Despre cele două naturi*, în care disputa cu Sever s reduce la problema celor două operații – aceasta stă în legătură cu criticismul monofizit al *Tomului* papei Leon. Sfântul Fotie își reamintește în detaliu o carte de un anumit monah Jovus, intitulată *Despre Întrupare*. Această carte este caracteristică în planul și terminologia ei.

Ar fi necesar să ne reamintim de un tratat de Timotei al Constatinopolului *Despre primirea ereticilor* [*De receptione haereticorum*; Περί τῶν προσερχομένων τῇ ἀγίᾳ ἐκκλησίᾳ]. Această lucrare este bogată în date factuale despre istoria convingerilor și diviziunilor cu cercurile monofizite.

Activitatea lui Atanasie al Antiohiei datează încă din secolul al șaselea. El a ocupat tronul în Antiohia în 593. El a scris extensiv în întemnițarea sa, cel mai mult împotriva aftartodochestiștilor. Compozițiile lui au fost publicate numai într-o traducere latină. Este caracteristic că Atanasie s-a bazat cel mai mult pe Scripturi și aproape că nu îi menționează pe părinți deloc. Ideea primară a lui Atanasie este suferința Dumnezeuului-Om. Ideile lui au avut ecou în Sfântul Maxim Mărturisitorul și Sfântul Ioan Damaschinul.

Sfântul Evloghie al Alexandriei a fost activ în același timp. Ca unul dintre superiorii părinților antiohieni, el a urcat pe tronul alexandrin în 583 pe care l-a ocupat până în data morții sale în 607. El a scris extensiv dar majoritatea scrierile lui ne sunt cunoscute numai din fragmentele oferite de Sfântul Fotie. Din fragmentele păstrate prin citatele Sfântului Fotie, pasajele din aparenta voluminoasă lucrare *Despre Sfânta Treime și Întrupare* sunt cât se poate de caracteristice. Trebuie accentuat că Sfântul Evloghie își dezvoltă doctrina voinței „naturale” umane din Hristos foarte precis. El vorbește direct despre „două operații” și „două dorințe” și colaborează reflecțiile sale cu o analiză adâncă a textelor evangheliei. În această privință el este predecesorul direct al Sfântului Maxim Mărturisitorul.

Sfântul Sofronie al Ierusalimului

Dintre scriitori secolului al șaptelea trebuie să îl numim mai întâi pe Sfântul Sofronie al Ierusalimului. El provenea dintr-un mediu monahal. Există anumite motive pentru a vedea pe viitorul patriarh în Sofronie Sofistul. El era din Damasc și născut prin 560. În tinerețe a fost un „sofist”; adică, un învățător de filologie. Mai târziu a intrat într-o mănăstire, lavra Sfântului Teodosie, unde s-a întâlnit și a devenit prieten cu Ioan Moschus (mort în 619 sau 620), monahul bizantin din secolul al șaptelea, călător și scriitor, cunoscut mai întâi pentru colecția sa de povești monahale vii intitulate Λειτουργίαι [cunoscută în latină ca și *Patrum spirituale*] pe care a dedicat-o prietenului său Sfântul Sofronie. Împreună, Ioan Moschus și Sfântul Sofronie au călătorit extensiv – în Palestina, Egipt, Sinai, Cipru, Antiohia și Roma. În Roma Ioan Moschus a murit. Sfântul Sofronie i-a adus rămășițele în mănăstirea Sfântului Teodosie. El a completat și a publicat *Limonariul* lui Ioan Moschus [*Patrum spirituale*].

Sfântul Sofronie a mers din nou în Egipt în 633. El a fost acolo când a început mișcarea monotelită și el s-a ridicat imediat împotriva lui Cyrus de Fasis, patriarhul Alexandriei. În același an Sfântul Sofronie a călătorit în Constantinopol pentru a încerca să îl convingă pe patriarhul Serghei I, figura conducătoare între monotești, să accepte poziția ortodoxă dar misiunea sa a eșuat. În 634 el a fost ales pe tronul Ierusalimului. Până în toamna lui 637 Sfântul Sofronie a fost în Sfântul Oraș al Ierusalimului și ne având nici o șansă s-a predat. Sfântul Sofronie a refuzat să trateze cu cineva despre predare cu excepția califului. Califul a călătorit din Medina în Ierusalim. Califul Omar a intrat în oraș în îmbrăcăminte zdrențuită, obișnuită pentru califi din Medina dar nu pentru restul califilor din Damasc sau Bagdad și i s-a acordat un tur al monumentelor orașului de către Sfântul Sofronie. Se știe că Sfântul Sofronie a rămas extern politicos dar că a fost dezgustat la priveliștea zdrențuită a acestui nou maestru din orient. Văzându-l pe calif în Biserica Sfântului mormânt, Sfântul Sofronie a spus: „iată, abdominația dezolării, despre care a vorbit Daniel, care stă în locul cel

de cinste.” La scurtă vreme după vizita lui Omar Sfântul Sofronie a murit în 638.

Sfântul Sofronie nu a fost un teolog prin vocație. El a vorbit despre teme dogmatice ca și un pastor. Cea mai importantă este celebra sa *Epistolă sinodală* care a fost publicată după urcușul său pe tron în Ierusalim. Aici Sfântul Sofronie oferă o mărturisire detaliată a credinței în lumina ispitei monotelite care se manifesta. Epistola sa sinodală a fost acceptată subsecvent de Sinodul Ecumenic Șase (680-681) ca și o mărturisire precisă a credinței: „am examinat Epistola Sinodală a lui Sofronie de veșnică pomenire, patriarh al Sfântului Oraș al lui Hristos Dumnezeu nostru, Ierusalim și am găsit-o în conformitate cu adevărata credință și cu învățăturile apostolice și cu cele ale Sfinților Părinți. Prin urmare am primit-o ca fiind ortodoxă și ca demnă de salutat Bisericii Sfinte Apostolice și am decretat că se potrivește ca numele ei să fie inclus în dipticele Sfințelor Biserici.”

Epistola Sinodală a Sfântului Sofronie este destul de îngăduitoare. Ea insistă numai pe esențial. Mai întâi, el vorbește despre controversa trinitară, apoi se mută la hristologie. El vorbește despre maniera obișnuită a antitezelor, din volumul papei Leon. Necorporalul este făcut carne și veșnicul primește naștere în timp – adevăratul Dumnezeu devine om. În întrupare, Logosul primește „toată compoziția umană... carnea care este consubstanțială cu noi; un suflet rațional similar cu sufletele noastre; și o minte care este complet identică cu mințile noastre. El le primește într-un astfel de fel că tot ceea ce este uman începe să fie odată cu umanitatea Dumnezeului Logos.

Cele două naturi sunt unite într-un singur ipostas, „care este cognoscibil ca doi” – și chiar în unire fiecare își păstrează toată totalitatea calităților speciale și atributele caracteristice. Sfântul Sofronie ajunge la o concluzie despre distincția între cele două activități din lipsa de variație a celor două naturi (el nu vorbește de două voințe). Motivul pentru aceasta este că diferența între naturi este descoperită tocmai în acțiuni și activități. „Mărturisim atât acțiunile naturale în naturi și în esențe, din care de dragul nostru există o unire neamestecată în Hristos

și aceasta a făcut pe singurul Hristos un Dumnezeu total, pe care trebuie să îl recunoaștem ca un om complet.”

Atât acțiunile sau activitățile se leagă de un singur Hristos prin inseparabilitatea unității ipostasului său. Dumnezeu Logosul operează prin umanitate. Hristos experimentează totul prin ceea ce este „natural” uman și „într-un fel uman” – φυσικῶς καὶ ἀνθρώπινως, deși nu prin necesitate sau involuntar. În aceasta constă accentul Sfântului Sofronie: “într-un fel uman,” dar fără “capacitatea de a suferii” sau pasivitate care este caracteristică sau “simplă”; adică natura păcătoasă a omului.

Sfântul Sofronie intră în istoria literaturii creștine nu atât de mult ca și teolog cât ca și aghiograf și psalmist. Ar fi greu să determinăm partea participării lui în compoziția lucrării numite *Poiana duhovnicească*. Nu este nici o îndoială că laudele și legendele despre minunile Sfântului Chir și ale lui Ioan Vindecătorul îi aparțin lui. „Cartea de slujbe” fără îndoială nu îi aparține. Autenticitatea colecției poemelor „anacreontice” este dincolo de dispută. Aceștia nu sunt psalmi liturgici și omilii ținute într-un fel ritmic.

Explicația liturghiei care este cunoscută sub numele Sfântului Sofronie nu îi aparține, deși în general el a lucrat la îndreptările Bisericii. Simeon al Tesalonicului i-a atribuit lui Sofronie introducerea la regula mănăstirii Sfântul Sava, o regulă în largă folosință în Palestina.

Sfântul Anastasie Sinaitul

Sfântul Anastasie al Sinaiului [Anastasius Sinaita] a fost Părintele Superior al Mănăstirii Sfânta Caterina de pe muntele Sinai. De aici a călătorit de mai multe ori în Siria, Arabia și Egipt, cu țeluri polemice și misionare. Știm puține despre viața sa. A murit la aproximativ douăzeci de ani după Sinodul Ecumenic VI; adică în jurul anului 700. A fost mai întâi de orice o persoană erudită.

Toate cărțile lui au fost scrise pentru dispute. Principala sa lucrare este *Ghidul* – ὁδηγός. Ar fi mai bine să îl traducem ca și „manualul.” A fost compus din capitole individuale și epistole în care Sfântul Atanasie investighează obiecțiile individuale și particulare ale

monofiziților pe baza Scripturilor și din mărturia anticilor. Cartea care conține *O sută și cincizecișipatru de întrebări și răspunsuri* are aceeași natură, deși în forma ei prezentă nu poate fi considerată astfel. Această lucrare este mai mult un manual de eristică (arta dezbaterii) decât unul de „dialectică.” Adevărat, Sfântul Atanasie demască duhul chestionării meschine și voluntare; orișicum, el a căutat dificultățile meschine și permite întrebări perplexe. Pentru istoric există multe detalii importante în această lucrare, în special în aplicarea și explicarea textelor din scripturi. Referințele sale la antici sunt foarte importante. Duhul sistemului se împrășteie, coerența se spulberă și atenția devine pierdută în labirintul *aporilor*.

Trebuie să considerăm posibilitatea că Sfântul Atanasie poate fi autorul lucrării intitulate *Interpretarea celor șapte zile*. Din doisprezece cărți originale, numai ultima a ajuns la noi în original. Explicația este oferită numai alegoric („contemplații anagogice”). Sfântul Atanasie explică și psalmii. Trebuie accentuat că Sfântul Atanasie gândește întotdeauna în categorii aristotelice, deși el consideră „sistemul lui Aristotel” ca sursa tuturor ereziilor.

Florilegia

În disputele hristologice, din discuție problema tradiției teologice a fost ridicată cu tărie. Aceasta stătea în legătură cu lupta tendințelor școlii. A venit vremea să sumarizăm situația critică și istorică și să fortificăm profesiunea cu mărturia și autoritatea părinților antici.

Găsim o selecție sistematică a „opiniilor patristice” deja în epistolele polemice ale Sfântului Chiril. Antiohienii, în special Teodoret în *Eranistes*, au fost activ angajați în culegerea de mărturii antice. În vest Sfântul Ioan Cassian îl respinge pe Nestorie cu ajutorul mărturiei învățătorilor de mai înainte. Papa Leon cel Mare îl respinge pe Eutihie folosind mărturia părinților. Sinoadele secolelor cinci și șapte au citit cu atenție colecțiile scrierilor patristice, în special la Sinoadele Cinci și Șase și Sinodul Lateran din 649. Fragmente din scriitori antici sunt

abundente în Leonțiu al Bizanțului, Leonțiu al Ierusalimului și în Sfântul Maxim Mărturisitorul.

Florilegiile dogmatice sunt puse împreună gradual. Cu ele o formă literară din epoca clinică este înviată. Pentru nevoile învățătoresți sau polemicele asociate cu diferite școli de gândire, multe colecții a fragmentelor model sau mărturii model ale scriitorilor patristici antici – cel mai adesea de o natură edificatoare – au fost asimilate în acest moment. Ar fi destul să numim *Apostegmele* lui Plutarh sau celebra colecție a lui Strabon.

Ar fi virtual imposibil să trasăm istoria *florilegiilor* creștine în detaliu. Cele mai selecte sunt cunoscute ca și *Cuvinte ale Sfinților Părinți sau o selecție de fraze* [numită de obicei în latină *Doctrina patrum de Incarnatione Verbi*] această colecție este păstrată în câteva copii manuscris care reprezintă diferite redactări. Cel mai vechi dintre aceste manuscrise merg înapoi la secolele opt și nouă. Ar trebui să datăm compilația codului până la vremea celui de al Șaselea Sinod Ecumenic dar mai întâi până la izbucnirea iconoclasmului. Există anumite opinii care susțin că compilatorul este Sfântul Atanasie din Sinai. În orice caz, alegerea textelor în această colecție de scrieri patristice este o reminiscență a colecției textelor *Ghidului* lui Atanasie.

Este necesar să notăm colecția din *Scara paralela*, cunoscută sub numele Sfântului Ioan Damaschinul (675-749). Istoria sa literară nu a fost explicată în întregime. În manuscrise ne întâlnim cu coduri al deciziilor patristice cu privire la probleme individuale – de exemplu, asupra înțelesului dogmatic al anumitor texte din Matei 26; 39 și Luca 2; 52.

Aceste colecții au fost subiectul unor dezvoltări ulterioare și au fost augmentate cu noi articole când noile subiecte au capturat atenția teologică. În perioada iconoclastă au existat colecții speciale conținând mărturii despre cinstirea sfintelor icoane – Sfântul Ioan Damaschinul are un astfel de cod de texte și există unul în actele celui de al Șaptelea Sinod Ecumenic (787). Diferite colecții de o natură edificatoare au primit o circulație largă. Originile lor se leagă mai întâi de nevoile liturgice, cu obiceiul așa-numitelor „scrieri prescrise” care au

înlocuit predicile libere (a se vedea Trulo, 19). La un timp mai de vreme, în timpul liturghiei erau citite actele martirice. Mai târziu acestea au fost înlocuite de fragmente mai mult sau mai puțin extensive din lucrările patristice, cel mai adesea din lucrările lui au fost cele ale lui Ioan Hrisostom. Obiceiul „citirilor prescrise” a fost stabilit definitiv destul de târziu. *Pentru istoric toate aceste colecții prezintă un interes dual.* Mai întâi, ele păstrează frecvent fragmente importante dintr-o mulțime de lucrări. În al doilea rând, aceste compilații ne permit să stabilim un nivel mediu, scopul și cunoștințele dogmatice în anumite epoci. Ele ne spun mai mult despre citeți decât despre scriitori.

Colecțiile exegetice au o natură diferită. Ele au fost compilate în procesul lucrărilor exegetice la Sfintele Scripturi și au fost dezvoltate din comentarii sau observații la Sfintele Scripturi și au fost dezvoltate din comentarii sau observații la textele biblice – așa numitele *scolii*. Acesta era un obicei clasic – a se compara de exemplu scoliile cu diferiți autori clasici; scoliile asupra documentelor legislative și juridice erau destul de diferite. Explicațiile diferiților interpretatori sunt depozitate unul peste altul. În procesul recopierii sau revizuirii așa numitelor „lemmas” – adică a referințelor exacte, ele sunt omise destul de frecvent. Interpretările sunt amestecate uneori într-un text coerent. De obicei numele interpretatorilor sunt desemnate cu scurte semne care sunt convenționale și obscure.

Imparțialitatea compilerilor colecțiilor exegetice creștine sau a „lanțurilor” [catene] sunt caracteristice; am putea spune, lipsa lor de scrupulozitate. Compilerii acestor colecții se sârguiesc de obicei spre varietate și completitudine – bineînțeles, în limitele materialului cunoscut sau disponibil lor. Prin urmare, ei nu găsesc nici o dificultate în punerea autorilor de tendințe opuse unul lângă altul – pe Origen lângă Diodor, Sever sau Apolinarie lângă Teodor de Mopsuestia. În cele din urmă, chiar și ereticii au niște idei sănătoase și valabile. Această „imparțialitate” adaugă o importanță specială compilațiilor exegetice. Ei păstrează multe fragmente din cărți care au fost pierdute sau nesocotite – de exemplu exegeza lui Origen, Didim și Diodor. Aceasta ne permite frecvent să restaurăm motive uitate din istoria exegezei în general și a

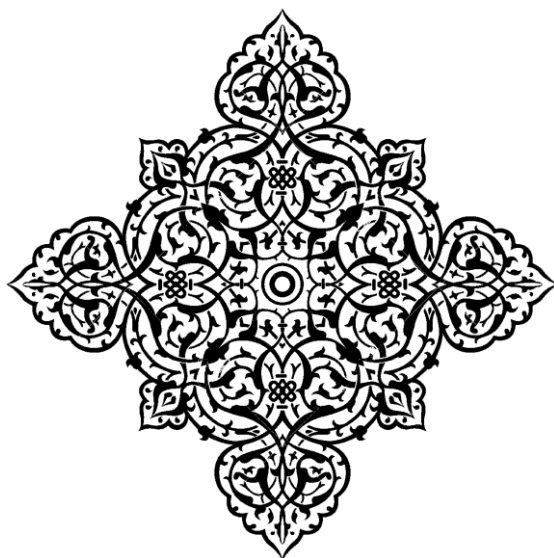
interpretării textelor individuale caracteristice. Uneori în *catene* găsim fragmente exegetice dintre cei mai timpurii autori – Sfântul Ipolit, Papias de Ierapolis – în timp ce motive teologice arhaice prind viață în fața ochilor noștri. Nu este greu să folosim *catenele*. Indicațiile despre autor sunt vagi, fără temelie și uneori parțial incorecte. Trebuie să ne bazăm nu numai pe compilația colecționarilor ci și pe copiii de mai târziu – strict vorbind, pe manuscrisele cunoscute nouă. Totuși, materialul extras din catene este foarte important. Încă până astăzi el trebuie epuizat și studiat în întregime.

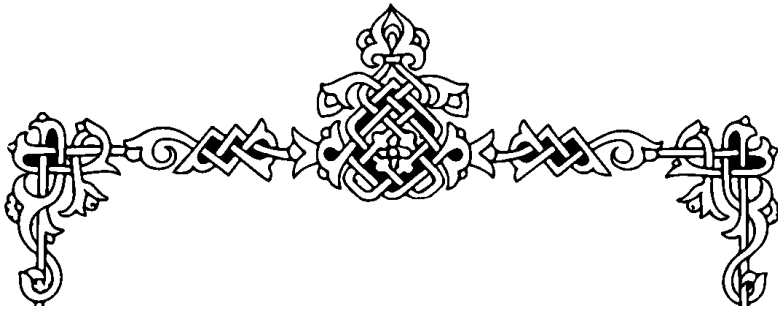
Primul care a lucrat la o colecție exegetică de compilație a fost Procopie de Gaza (475-538), capul școlii din Gaza mai mulți ani. Ne-au rămas un număr din exegezele lui – mai întâi, exegeza sa extensivă la *Ocatateuh*, care nu a fost publicată în întregime până în această zi. În prefața sa Procopie descrie metoda lucrării sale. Mai întâi, el colecționează și copie opiniile exegeților pe care le-a ales – „selecțiile” sau „*eclogae*.” Apoi, din moment ce explicațiile coincid destul de frecvent, el își scurtează codul său, lăsând la o parte numai opiniile divergente. Exegeza sa este o astfel de „abreviație.” În mare parte, Procopie a folosit exegeza lui Vasile cel Mare, Grigorie de Nazianz și Chiril al Alexandriei. Procopie a explicat cartea lui Isaia în adăugire la *Ocatateuh*. *Scoliile* lui la cartea Regilor și *Paralipomena* – παραλειπομένων – care este grecescul pentru „lucrurile lăsate afară” și este numele prin care cele două cărți ale Cronicilor sunt cunoscute tradițional în referințele romano-catolice și în cele grecești, care se bazează cel mai mult pe ce a păstrat Teodoret. Autoritatea lui Procopie a comentariilor la *Proverbe* și *Cântarea cântărilor*, cunoscute sub numele său, nu este indiscutabilă.

Exegeza lui Olimpiodorus, un diacon alexandrin care a trăit în prima jumătate a secolului al șaselea, *Despre cartea învățătorilor la Vechiul Testament; Despre Ieremia; Despre Baruh; Despre plângeri și Despre Evanghelia lui Luca* au aceeași natură.

Interpretatorii de mai târziu sunt mai independenți. De exemplu, Grigorie Agrigentum (Grigenti) în Sicilia, care a trăit la finele secolului al șaselea. Născut lângă Agrigentum, el a făcut un pelerinaj în

Palestina unde a fost hirotonit diacon de patriarhul Ierusalimului. În Roma el a fost hirotonit episcop de Agrigentum, aparent el a fost victima unui asasinat. Se știe că Grigorie cel Mare i-a scris câteva scrisori. El a murit sau a fost depus în 594 și există o lungă viață despre el atribuită lui Leonțiu al Bizanțului dar în orice caz, revizuită aparent de Simion Metafrastul. Lui i s-a atribuit o exegeză la Ecclesiast, care a fost lucrarea episcopului secolului al nouălea, Grigorie de Agrigentum, care este cinstit în Biserica estică pe 23 noiembrie. Alții descoperă o independență – Icumenus în exegeza sa la *Apocalipsă* (600) și Atanasie de Nicea în exegeza sa la psalmi (finele secolului al șaptelea). Ar fi necesar să observăm celebra exegeză atribuită lui Andrei de Cezareea la *Apocalipsă* (nu mai târziu de 637) – ea a fost revizuită subsecvent de Aretas de Cezareea, un contemporan cu Sfântul Fotie. Lumea modernă este foarte îndatorată lui Aretas, un cărturar celebru și un patron al scrierilor clasice, în ciuda caracterului său deplorabil. Lucrarea lui Andrei, revizuită subsecvent de Arethas, este plină de referințe la antici. El citează adesea opiniile anticilor. El înțelege *Apocalipsa* alegoric. În alte copii a cărții sale el este descris direct cu numele lui Origen.





Capitolul doi

Duhul monofizitismului

Volumul calcedonian și schisma tragică din Biserică

Volumul calcedonian sau definiția credinței au devenit cauza schismei tragice din Biserică. Monofizitismul tragic este tocmai neacceptarea și respingerea Sinodului de la Calcedon, o schismă și o ruptură cu părinții de la Calcedon. Mișcarea monofizită poate fi comparată în general cu mișcarea antiniceiană și facerea schismei monofizite nu a fost atât de eterogenă și bălțată și eterogenă ca și cea a „coalității anti-niceiene” din mijlocul secolului al patrulea. De la început au existat câțiva „eutihieni” și „apolinariști” între monofiziți. Eutihie a fost la fel de mult un eretic pentru majoritatea monofiziților cât și pentru ortodocși. Dioscor l-a reabilitat și i-a oferit comuniune mai mult din motive indirecte decât pentru că a fost de acord cu el și crezurile lui și în special în sfidarea lui Flavian. În orice caz, la Calcedon Dioscor a respins deschis „amestecarea,” „transformarea” și „împărțirea.” Anatolie al Constantinopolului, în timpul discuției volumului, le-a reamintit tuturor că „Dioscor nu a fost depus pentru credință.” Este încă imposibil să dovedim prin aceste cuvinte că Dioscor nu greșea. Orișicum, este cât se poate de caracteristic că ei l-au judecat și condamnat pe Dioscor nu

pentru erezie ci pentru haiducia de la Efes și pentru „asasinatul uman.” Nici Dioscor și nici Timotei „Pisica” – cel mai potrivit „nevăstuica” căci el era cunoscut ca și Timotei Aelurus (mort în 477) din grecescul αἰλουρος [literar „nevăstuica”] – au negat „consubstanțialitatea” dublă a Dumnezeuului Om – consubstanțial cu Tatăl în divinitate și consubstanțial cu rasa umană în umanitate.

Limba Sfântului Chiril și monofizitismul

Aceiași lucru trebuie spus despre majoritatea monofiziților. Ei pretindeau că sunt singurii păstrători credincioși ai Sfântului Chiril. În orice caz, ei au vorbit limba și cuvintele Sfântului Chiril. Orosul calcedonian li s-a părut îmbibat de nestorianism. Teologia acestor monofiziți li s-a părut mai întâi o sistematizare a doctrinei Sfântului Chiril. În această privință punctele de vedere teologice ale lui Filoxen (Xenaias) de Hierapolis (440-523) și ale lui Sever al Antiohiei (465-538), cei mai proeminenți lideri ai monofizitismului sirian la finele secolului al cincilea și începutul secolului al șaselea sunt cât se poate de caracteristice. Sistemul lui Sever a fost cel care a devenit doctrina dogmatică oficială a Bisericii monofizite până când s-a retras în sine. Sistemul teologic al lui Sever a devenit doctrina oficială a iacobiților sirieni, a creștinilor copti din Bisericele din Egipt și din Armenia. Acesta era mai întâi un monofizitism literar și formal.

Acești monofiziți au vorbit despre unitatea Dumnezeuului Om nu ca și o „unitate de natură” ci $\mu\lambda\alpha\ \phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ însemna pentru ei ceva mai mult decât $\mu\lambda\alpha\ \upsilon\pi\omicron\sigma\tau\alpha\iota\varsigma$ volumului calcedonian. Prin „natură” ei voiau să spună „ipostas.” Sever face această observație direct. În această privință el a fost mai mult un aristotelian strict și a recunoscut numai „indivizii” și „ipostasele” ca fiind reale și existente. În orice caz, în „unitatea naturii” dualitatea „calităților naturale” – în termenii Sfântului Chiril – nu a dispărut și nici nu s-a mutat de la ei. Prin urmare, Filoxen a numit „natura singură” complexă. Acest concept al unei „naturi complexe” este fundamental sistemului lui Sever – $\mu\lambda\alpha\ \phi\upsilon\sigma\iota\varsigma\ \sigma\upsilon\nu\theta\epsilon\tau\omicron\varsigma$. Sever definește unitatea Dumnezeuului Om ca și o „sinteză,” o „co-

compoziție” față de orice $\sigma\upsilon\nu\theta\epsilon\sigma\iota\varsigma$ – și făcând aceasta el distinge orice compoziție de orice fuziune sau amestecare. În această „co-compoziție” nu există nici o schimbare sau transformare a „componentelor” – ele sunt „combinat” indisolubil și nu există „separație.” Prin urmare, pentru Sever „consubstanțialitatea duală” a Logosului Întrupat este un punct de vedere indisolubil și imutabil și un criteriu al adevăratei credințe. Sever ar putea fi numit mai mult un „diofizit” decât un monofizit în adevăratul sens al cuvântului. El a fost de acord să „distingă” „două naturi” – sau mai bine „două esențe” – în Hristos „nu înainte de unire” ci în unire – cu previziunea că aceasta este o problemă a distinctibilității mentale sau analitice, o distincție în „contemplație” – $\acute{\epsilon}\nu\ \theta\epsilon\omega\rho\iota\alpha$ sau „prin imaginație” – $\kappa\alpha\tau'\ \acute{\epsilon}\pi\iota\nu\omicron\iota\alpha\nu$. Din nou aici se repetă cuvintele Sfântului Chiril.

Pentru Sever și urmașii săi „unitatea de natură” însemna o unitate a subiectului, o unitate a persoanei, o unitate a vieții. Ei au fost mult mai aproape de Sfântul Chiril decât li se părea polemiștilor antici. Destul de recent lucrările teologilor monofiziți au devenit din nou disponibile în traduceri siriene antice și a devenit posibil să ne formăm o opinie despre gândirea lor fără să intrăm într-o opinie vizată de un anumit punct de vedere.

Pe baza pretextului definiției calcedoniene ei s-au separat de Biserica Ortodoxă. Ei sunt numiți egipteni fiindcă egipteni au fost primii care au început acest fel de diviziune între domniile împăraților Marcian și Valentinian. În rest ei sunt ortodocși.” (Erezia 83). Aceasta este ceea ce face schisma enigmatică și incomprehensibilă.

Elementul național și cel regional în ridicarea monofizitismului

Diviziunile din Biserică sunt posibile chiar și fără neînțelegerile dogmatice. Entuziasmul politic și patimile întunecate pot frânge și scutura unitatea Bisericii. Încă de la început în mișcarea monofizită motivele naționale și cele regionale s-au legat de cele religioase. „Egiptenilor” Sinodul de la Calcedon le-a fost de neacceptat și neprimut nu numai fiindcă în definiția credinței vorbea de „două

naturi” ci fiindcă celebrul *Canon douăzecișiopt* ridica Constantinopolul mai presus de Alexandria. Alexandrinii ortodocși au avut o vreme grea în a se reconcilia cu acest fapt. Nu este accidental că „monofizitismul” a devenit imediat o credință negrecească, o credință a sirienilor, coptilor, etiopienilor și armenilor. Separatismul național se face constant simțit în istoria disputelor monofizite. Natura dogmatică a monofizitismului se leagă foarte mult de tradiția greacă – este de înțeles numai prin terminologie greacă, felul de gândire grecesc și categoriile metafizicii grecești. Teologii greci sunt cei care au lucrat la dogma Bisericii monofizite. O urmă acută a elinismului este caracteristică monofizitismului ca și întreg. Ei folosesc cuvântul grec ca și sinonim pentru „păgân” – „cărțile grecești și științele păgâne.”

Monofizitismul grec a fost de scurtă durată. În Siria a început imediat o eradicare directă a tot ceea ce era grec. În această privință soarta lui Iacob de Edessa (640-708), unul dintre cei mai remarcabili teologi monofiziți ai secolului al șaptelea și renumit pentru lucrările sale biblice – el este numit Ieronimul Sirian – este cât se poate de tipică. El a fost obligat să își părăsească mănăstirea, unde timp de unsprezece ani a încercat să reînvieze disciplina greacă. El a fost forțat să plece „persecutat de frățietatea care îi ura pe greci.” Toate aceste motive externe au modelat și au incitat disputa teologică. Nu ar trebui să îi exagerăm semnificația. Diferențele religioase erau încă decisive – diferențe de sentiment, nu diferențe de opinie. Aceasta explică atașamentul încăpățânat al monofiziților față de limbajul teologic al Sfântului Chiril și suspiciunea lor față de volumul calcedonian, care mirosoa a „nestorianism.” Ar fi imposibil de explicat ca și o simplă diferență de rol intelectual sau de îndatoriri metale. Nu este explicat ca și admirație pentru antichitatea imaginară a formulei monofizite – „o prefacere a apolinarianiștilor.” Cu greu putem înțelege că Sever în special a putut înțelege terminologia calcedoniană, că nu și-a dat seama că părinții sinodului au folosit cuvinte diferite decât el dar fără să devieze de la conținutul credinței. *Monofizitismul nu era o erezie teologică, nu era o „erezie” a teologilor – sufletul lui, secretul lui nu este descoperit în construcții*

teologice sau formule. Este adevărat că sistemul lui Sever putea fi restabilit numai în terminologia calcedoniană.

Lipsa de sentiment pentru libertatea umană în teologia monofizită

Mai rămâne ceva. Mai mult decât orice, duhul sistemului distinge monofiziții de Sfântul Chiril. Nu a fost deloc ușor să se reformeze doctrina inspirată a lui Chiril într-un sistem logic și terminologia a făcut acest lucru dificil. Cel mai dificil a fost determinarea „trăsăturilor” umane în sinteza Dumnezeului Om. Urmașii lui Sever nu puteau vorbi de umanitatea lui Hristos ca și „natură.” Aceasta s-a frânt într-un sistem de trăsături, căci doctrina Logosului care își asuma „umanitate” nu s-a dezvoltat deplin de monofizitism în ideea de „*inter-ipostasitate*.” Monofiziții vorbeau de umanitatea Logosului ca despre *iconomie*. Nu este fără temelie că părinții Sinodului de la Calcedon au detectat aici un gust subtil de dochetism original. În mod sigur acesta nu este dochetismul gnosticilor antici și nici nu este apolinarianism. Urmașilor lui Sever „umanul” din Hristos nu era în întregime uman, căci nu era activ, nu era „motivată de sine.” În contemplarea monofizitismului umanul din Hristos a fost mai mult ca și un obiect pasiv al influenței divine. Divinizarea sau îndumnezeirea pare a fi un act unilateral al divinității fără să se i-a în considerare suficient synergismul libertății umane, presupunere care în nici un caz nu implică „un al doilea subiect.” În experimentul lor religios, elementul libertății în general nu a fost suficient pronunțat și acest lucru poate fi numit *minimalism antropologic*.

Similaritate între monofizitism și augustianism

Într-o oarecare măsură, există o similaritate între monofizitism și augustianism – umanul este împins în fundal și suprimat de supranatural. Ceea ce a spus Augustin despre activitatea nelimitată a harului se referă în doctrina monofizită la „sinteza”

Dumnezeului-Om. În acest sens se poate vorbi despre „asimilarea potențială” a umanității de către supranaturalitatea Logosului în sistemul lui Sever. În gândirea lui Sever acest lucru este proclamat în doctrina modelată și forțată a „activității Dumnezeului Om” – această expresie este luată din Dionisie Areopagitul. Autorul este întotdeauna unificat – Logosul. Prin urmare activitatea – „energia” – este și ea unificată. Dimpreună cu aceasta ea este complexă în manifestările ei – τὰ ἀποτελέσματα, în conformitate cu complexitatea subiectului sau a naturii care acționează. O singură acțiune este manifestată dual și același lucru este adevărat despre voință și subiect. În alte cuvinte, acțiunea supranaturală este refractată și își primește refugiul în „calitățile naturale” ale umanității primite de la Logos. Trebuie să ne reamintim că Sever a atins aici o dificultate care nu era încă rezolvată în teologia ortodoxă a timpului său. Chiar și pentru teologii ortodocși conceptul de îndumnezeire sau *teosis* sugera de mai multe ori o influență nelimitată a lui Dumnezeu. Pentru Sever dificilul s-a dovedit a fi de netrecut, în special din cauza inflexibilității și stricăciunii limbajului „monofizit” și fiindcă în reflecții am început din dumnezeirea Logosului și nu cu persoana Dumnezeului Om. Vorbind formal, aceasta a fost calea abordată de Sfântul Chiril dar în esență ea duce la pasivitate umană am putea spune chiar și la lipsa de libertate a Dumnezeului om. Aceste opinii de gândire proclamă lipsa de distinctivitate a viziunii hristologice. Acestor monofiziți conservativi umanul din Hristos li se părea transfigurat – nu calitativ, nu fizic, ci potențial și virtual. În orice caz, nu părea că acționează liber și dumnezeiescul nu se manifestă în libertatea umanului. Ceea ce are loc aici este mai mult o tăcere simplă și în timpul lui Sever teologii ortodocși nu au descoperit încă doctrina libertății umane a lui Hristos – mult mai acurat, libertatea „umanului” din Hristos – cu o claritate și plinătate suficientă. Sever nici măcar nu a ridicat problema libertății și acest lucru nu era un accident. Din cauza premizelor sale, problema părea „nestoriană” – ascunsă în presupunerea unui „al doilea subiect.”

Răspunsul ortodox, după cum a fost el dat de Sfântul Maxim Mărturisitorul (580-662), presupune distinctivitatea între „natură” și

„ipostas” – nu numai în „om” („ipostas”) liber ci și în „uman” – „natură” – în toate „calitățile ei naturale,” în toate și în fiecare. O înștiințare de acest fel nu se potrivea în schema doctrinei monofizite sau mai bine spus mai mult sau mai puțin „diplofizită.” Sistemul lui Sever a fost teologia majorității „monofizite.” Ar putea fi numit un monofizitism conservator. Dar teologia monofizitismului este o istorie de disensiuni și diviziuni constante. Nu este atât de important că din timp în timp ne întâlnim sub titlul de grupuri individuale „monofizite” compuse din oameni care nu erau întocmai urmașii lui Eutihie, nu erau dochetiști care vorbeau de „transformare” sau de „o fuziune a naturilor,” care negau consubstanțialitatea umanității în Hristos sau care vorbeau de originea „cerească” a naturii trupului lui Hristos. Aceste izbucniri eretice individuale sunt o evidență nu numai pentru acele diviziuni și dispute care se ridică în cursul primar al mișcării monofizite. Acestea descoperă logica lăuntrică, motivele ei conductoare, în special disputa lui Sever cu Iulian Halicarnassus.

Iulian Halicarnassus

Lui Sever, Iulian i se părea un dochetist. Este adevărat că în polemica sa cu Iulian, Sever nu a fost opinionat. Polemiștii ortodocși de mai târziu au argumentat nu atât de mult cu Iulian cât cu urmașii lui. În orice caz, compozițiile originale ale lui Iulian nu conțin acel dochetism grotesc despre care vorbeau atât de mult oponenții lui atunci când i-au acuzat doctrina cu o „nemurire” înăscută – ἀφθαρσία – a trupului Mântuitorului care au făcut din taina răscumpărării „o fantezie și un vis” (de aici numele de „fanteziști”). În sistemul lui Iulian a nemuririi trupului lui Hristos se leagă nu atât de mult cu înțelegerea sa a unității Dumnezeu-lui Om, ci mai mult cu înțelegerea păcatului original, cu premisele lui antropologice. Aici Iulian este foarte aproape de Augustin – aceasta este bineînțeles o similaritate și nu o dependență de Augustin. Dintre teologii monofiziți, Iulian este cel mai aproape de Filoxen. Iulian consideră natura primordială a omului a fi „nepieritoare,” „lipsită de suferință,” „lipsită de mortalitate” și liberă față de „patimile

ireproșabile”; adică slăbiciunea sau stadiile de „suferință” în general – $\pi\acute{\alpha}\theta\eta\ \acute{\alpha}\delta\iota\alpha\beta\lambda\eta\tau\alpha$. Căderea strică ereditar și substanțial natura umană – natura umană devine slabă, muritoare și pieritoare. În Întrupare Dumnezeu Logosul își asumă natura Adam-ului primordial, o natură „impasivă” și „nepieritoare.” Astfel el devine noul Adam. Prin urmare Hristos a suferit și a murit „nu din cauza necesității naturii” – nu ἐξ ἀνάγκης φυσικῆς, ci prin voința Lui, „de dragul *iconomie*” – λόγῳ οἰκονομίας, „prin voința dumnezeirii,” „prin intermediul minunilor.” Suferința și moartea lui Hristos au fost reale și autentice, nu o „opinie” și nici o „apariție.” Ele au fost în întregime libere, din moment ce aceasta nu a fost moartea unui om („suferind”) „pieritor” și „pasional” și din moment ce El nu a conținut blestemul fatal al Căderii. În această doctrină nu există încă erezii. Dar se apropie de altceva. Concepția lui Iulian a unității Dumnezeului Om este mai strânsă decât cea a lui Sever. El refuză să „enumere” sau să distingă „calitățile naturale” ale sintezei Dumnezeului Om. El refuză chiar să distingă „în adăugire” „două esențe după unire.” Pentru el, conceptul de „esență” are aceeași sens („individual”) ca și conceptul de „natură” sau „ipostas.” În Logos Întruparea „nepieririi” trupului acceptat este asigurată de unitatea strânsă cu divinitatea care în moartea suferitoare este mutată de la o anumită toleranță *iconomică* din partea lui Dumnezeu. După cum a înțeles Iulian, aceasta nu viola „consubstanțialitatea” umană a Mântuitorului. În orice caz, aceasta a exagerat „asimilabilitatea potențială” a umanului față de divin în virtutea întrupării. Din nou, aceasta stă în legătură cu o lipsă de sentiment pentru libertate și cu o înțelegere pasivă a „*theosis*-ului” sau „îndumnezeirii.” Iulian a înțeles „nemurirea” naturii primordiale umane ca și condiția obiectivă mai mult decât o posibilitate liberă și el a înțeles „impasivitatea” și „pierea” în Hristos prea pasiv. Este această liniște cea care violează echilibrul sistemului lui Iulian. El nu a început cu o analiză a conceptelor metafizice. În sistemul său se simte clar semnificația decisivă a idealului teologic.

Ucenicii lui Iulian au mers mai departe. Ei au fost numiți „aparthodochetiști” („valentudinarieni nepieritori”) și „fanteziști.”

Aceste nume se potriveau bine liniștii – decât „dochetismul” – care este atât de pătrunzător în felul lor de a gândii. Umanul este transformat pasiv. Alții dintre ucenicii lui Iulian au simțit că este imposibil să numim această transformare și că ar fi imposibil să numim „creaturală” umanitatea divinizată a Dumnezeuului Om. Astfel s-a ridicat secta actistiților („non-creaturalității”). Unii dintre aderenții lui Sever, în disputele lor despre comportamentul uman al lui Hristos, au ajuns și ei la o astfel de concluzie. În unirea Dumnezeuului Om, limita cunoașterii umane trebuie mutată imediat și pasiv. Altfel, se creează o bifurcație a „ignoranței” umane și a omniștiinței divine și „unitatea naturii este violată.” Așa gândeau aderenții unui anumit Ștefan al Alexandriei. Acest raționament ne reamintește parțial de argumentele – nu de concluzia – lui Apolinarie cu privire la imposibilitatea unirii a „două lucruri perfecte” tocmai din cauza limitației și a inconsistenței extreme a minții umane. Ucenici lui Ștefan au găsit un alt fel de a ieși din această dificultate – ei au negat orice diferență în Hristos după unire, în care până și mintea umană a fost ridicată la omniștiința divină. Aici din nou se proclamă o înțelegere liniștită a gândirii umane. Cu privire la această problemă majoritatea urmașilor lui Sever erau „criptici” – omniștiința lui Hristos se manifesta numai în umanitate. Era lipsit de evlavie să se presupună că „ignoranța” umană a lui Hristos – în special cea cu privire la Ziua Judecării putea fi una reală și nu una intențională.

Dualitatea lăuntrică a mișcării monofizite

Este necesar să menționăm că pentru teologia ortodoxă aceasta a fost o întrebare la care nu s-a oferit nici un răspuns. Pentru monofiziți nu se putea răspunde. În alte cuvine, în limitele premiselor monofizite se putea răspunde numai în admițând asimilarea pasivă a umanului de divin. Toate aceste dispute descoperă vagul și lipsa de distinctivitate a unei viziuni religioase stricate de o tăcere antropologică. Există o dualitatea lăuntrică în mișcarea monofizită, o bifurcație de emoție și gândire. Am putea spune că teologia monofizită era mai mult ortodoxă decât cea a idealurilor lor sau ca să ne exprimăm diferit, că

teologii din monofizitism erau mai ortodocși decât majoritatea credincioșilor dar că teologii erau preveniți de a dobândii o claritate finală de nefericitul limbaj monofizit. Prin urmare, monofizitismul devine „mai ortodox” într-un fel ciudat și neașteptat tocmai când valul monofizit a încetat și teologia se stinge în scolasticism. În acest moment apropierea monofizită de Sfântul Chiril pare evidentă, căci această apropiere este în cuvânt și nu în duh. Sursa monofizitismului nu se găsește în formulele dogmatice ci în patimile religioase. Tot patosul monofizitismului stă în înjosirea de sine a omului, într-o nevoie acută de a depăși umanul prin sine și de aici sânguința instinctivă de a distinge Dumnezeu Om de om mult mai acut chiar în umanitatea lui. Această sânguință poate fi proclamată în diferite forme și cu o forță ce variază, depinzând cât de lucid și cât de reținute în această sete arzând pentru înjosire de sine a omului care erupe din adâncurile întunecate ale subconștientului. Nu este întâmplător că monofizitismul a fost atât de aproape legat cu fanatismul ascetic, cu tortura de sine ascetică și violența emoțională. Nu este accidental că motivele origeniste ale unei apocatastaze universale au fost din nou înviate în cercurile monofizite. În această privință chipul misticului sirian Ștefan Bar-Sudhaile și doctrina sa a restaurării universale și a „consubstațialității” finale a creaturilor cu Dumnezeu este cât se poate de semnificativă. Misticismul neoplatonic este legat paradoxal cu fatalismul estic. O apoteoză a umilirii de sine – acesta este paradoxul monofizitismului și numai prin aceste predispoziții psihologice putem înțelege istoria tragică a monofizitismului. Epilogul mișcării monofizite v-a fi tragica controversă monotelită.

Controversa teologică și accentul pe apelul la tradiție

În disputele dogmatice ale secolului al cincilea și al optulea problema semnificației tradițiilor teologice a fost destul de grea. Doctrina Bisericii era nemișcată. Prin urmare un argument bazat pe antichitate, o referință la trecut, are o forță demonstratică particulară. În disputele teologice din această dată sunt luate evidențe din părinți fiind

citare și considerate cu atenție specială. Codurile sau colecțiile textelor părinților sunt puse împreună. În același timp se descoperă nevoia de a privi trecutul critic. Nu toate tradițiile istorice sunt acceptabile. Această problemă s-a ridicat din secolul patru în legătură cu învățăturile lui Origen. Origenismul din teologia trinitară a fost depășit și numele lui Origen menționat destul de târziu. Astfel a fost o problemă a tradiției antiohiene. În disputele nestoriene a căzut suspiciunea asupra trecutului teologic al estului. În replică cu problema opusă ridicată – despre tradiția alexandrină. Cu trecerea timpului nevoia unei sinteze critice și a unei revizuii a tradiției a devenit din ce în ce mai evidentă și în timpul lui Iustinian a venit prima încercare de sumarizare istorică. Acesta este înțelesul Sinodului Ecumenic Cinci din 553. El a fost convenit pentru a judeca *Cele trei capitole* – adică, în esență de a judeca teologia antiohiană. Nu este accidental că la acest sinod o problemă mai generală a fost ridicată – problema „părinților aleși” – ἐγκριτοι πατέρες. O listă a părinților a fost sugerată împăratului printr-o scrisoare citită la începutul Sinodului Ecumenic Cinci și a fost repetată la a treia întâlnire. Această listă pune în lumină pe referințele generale și indefinite: „după învățăturile părinților,” „urmând învățăturilor Sfinților Părinți.” Sunt date următoarele nume: Atanasie, Ilarie, Vasile, Grigorie de Nazianz, Grigorie de Nyssa, Ambrozie, Augustin, Ioan Hristostom, Teofil, Chiril, Proclu și Leon. Se simte o schemă diferită în alegerea numelor. Bineînțeles occidentalii nu au numit de dragul vestului – ei nu au avut o influență perceptibilă în est și aici au fost puțin cunoscuți. Este caracteristic că dintre vestici numai Hrisostom a fost numit paradoxal lângă Teofil! Aceasta este ceea ce a însemnat o judecată asupra „estului.” Numele marilor părinți ai secolului al patrulea nu cere o explicație dar a existat o nouă evidență în enumerarea alexandrinilor: Teofil și Chiril; și numele lui Proclu li se alătură – ei au avut în minte, bineînțeles, *Tomul* către armeni.

Iustinian și tonul vremurilor

Această listă face mai mult decât să descopere gusturile sau simpatiile personale ale lui Iustinian. Este ceva tipic întregii epoci și Iustinian nu a făcut decât să exprime modul predominant. El nu a fost un inovator. El sumariza. El se sârguia să termine să construiască un sistem integral pentru viața și cultura creștină. Această schemă își are propria grandoare și își conține propriul mare neadevăr. În orice caz, Iustinian s-a gândit întotdeauna mai mult despre imperiul creștin decât despre Biserică. Obsesia lui a fost că toată lumea ar trebui să devină creștină – „tot pământul locuit” γῆ οἰκουμένη. În aceasta și-a văzut chemarea sa – sfânta chemare teocratică la un împărat universal creștin. În viziunea sa aceasta a fost un dar special de la Dumnezeu, un dar secundar, independent de preoție. Împăratul este cel care este chemat să realizeze sistemul culturii creștine. În multe feluri Iustinian a anticipat evenimentele. El s-a grăbit să termine construcția. Aceasta explică polița sa de unire și sânguința de a restaura unitatea universală a credinței frânte după Sinodul de la Calcedon. Aceasta se leagă de interferența sa în disputele teologice în general. Iustinian nu a suferit nici un dezacord și disputele de dragul unității l-au schimbat mai mult decât odată dintr-un „suveran creștin” într-un Dioclețian – comparația papei Agatho în 536. Mult prea adesea sinteza degenera într-o comparație violentă și lipsită de compromis. Există multă durere în istoria Sinodului Ecumenic Cinci, în special în pre-istoria lui. Este cât se poate de adevărat că problema celor *Trei capitale* s-a ridicat incidental și că dezbaterea asupra tradițiilor antiohiene a fost ridicată sau înnoită artificial. Iustinian a avut motivele lui tactice pentru publicarea celebrului edict din 544. Contemporanii afirmă că acest edict a fost promovat și chiar compus de origeniștii palestinieni – Teodor Askidas – care voiau să distragă atenția de la ei. Această explicație este simplistă. În edict erau *Trei capitale*: unul despre Teodor de Mopsusestia și cărțile lui; unul despre obiecțiile lui Teodoreț față de Sfântul Chiril, și unul despre scrisoarea „neevlavioasă” a lui Ibas de Edessa către Maris

Persanul. Împăratul a sugerat ca ei să fie anatematizați. Edictul a provocat mare bucurie în tot locul. Se pare că a fost publicat să le ofere beneficiu monofiziților. Îl el s-a văzut o condamnare ascunsă sau învederată a Sinodului de la Calcedon, deși împăratul a anatematizat direct pe cei care interpretau *capitolele* în această lumină.

Nemulțumirea a fost violentă în Africa și în general în vest. Oponenții edictului nu au făcut atât de mult să apere pe antiohieni cât să considere edictul nepotrivit și periculos în sensul practic. Se potrivește să reconsiderăm și să ajustăm deciziile sinoadelor de mai înainte? Spre adăugire s-a ridicat o problemă generală: în general este posibil să condamnăm postum frați decedați care sunt în pace? Apărând înaintea curții lui Dumnezeu sunt ei mutați din curtea umană? Susținătorii Edictului păreau a fi „persecutori ai morților.” Ei s-au luptat cu privire la acest subiect mai mult decât oricine. Occidentalii erau cei care nu voiau nimic. Papa Virgiliu a oscilat confuz între voința împăratului și opinia Bisericii sale.

Disputa a durat mai mulți ani. Împăratul a insistat să aibă lucrurile cum voiește el și uneori a devenit un dioclețian. În cele din urmă s-a convenit un sinod ecumenic în 553. Nu era ușor să induci episcopii vistici, care s-au întâlnit deja în Constantinopol, să apară înaintea unui Sinod Ecumenic și rezoluțiile sinodului au fost acceptate în vest numai după o luptă lungă și încăpățânată. Sinodul a recunoscut toate condamnările postume, a fost de acord cu argumentele împăratului și a publicat paisprezece anateme care au primit majoritatea anatemelor din 551. Decretul a fost precedat de o analiză în detaliu a documentelor teologice care erau sub suspiciune și o coalțiție a lor cu modele incontrovertibile ale credinței ortodoxe. Imprecizia periculoasă a cărților antiohiene a fost descoperită ca să o vadă toți. Într-o oarecare măsură aceasta a fost o revizuire a Sinodului din Efes, nu a sinodului de la Calcedon. Se putea discuta temporalitatea unei astfel de revizui. Mulți au simțit că nu a fost nevoie de așa ceva, că din punct de vedere psihologic acest lucru putea fi de avantaj numai monofiziților. Părea că nu este necesar să se lupte cu pericolul nestorian când exista un pericol care lupta din partea opusă. Toate aceste argumente aveau o latură

practică și celor care obiectau nu li s-au pus decât acuze formale. Indiferent ce motive înclina Iustinian să ridice în problema celor *Trei capitole* el era esențial corect. Pentru acest motiv sinodul a acceptat anatemele lui. Ele resping și condamnă nestorianismul în detaliu, la fel de bine ca și doctrinele false ale lui Apolinarie și Eutihie. Aceasta a fost o confirmare solemnă a Sinodului de la Efes și o nouă judecată adusă asupra „esticilor.” Este caracteristic că și origenismul a fost condamnat la sinod. Din nou inițiativa condamnării aparținea împăratului. Încă din 543 împăratul a publicat zece anateme împotriva lui Origen și toți cei care îi apărau punctele sale de vedere impure. Edictul a fost acceptat în Palestina, Constantinopol și Roma. Înainte de Sinod Iustinian a adresat o nouă epistolă despre Origen și episcopii. Aparent, condamnarea lui Origen a fost proclamată de părinți care s-au întâlnit mai înainte decât deschiderea oficială a sinodului. Pentru acest motiv nu se spune nimic despre „actele” sinodului. Acestea sunt incluse în anatemele Sinodului (Anatema 11) și Teodor Askidas le menționează în timpul sinodului. Imediat după Sinod Chiril de Scithopolis ne spune despre condamnarea lui Origen și a origeniștilor în *Viața Sfântului Sava* [*Vita Sabae*] și incalculează direct în ea Sinodul Ecumenic. Didim și Evagrie au fost condamnați cu Origen. Condamnate au fost anumite „opinii neevlavioase” exprimate de Origen și ucenicii lui. Condamnarea se referă mai întâi la origeniștii palestinieni care au perturbat liniștea în mănăstirile locale. Ei au fost deja cenzurați încă din 542 de patriarhul Efrem la un sinod local din Antiohia. Chiar și mai înainte Antipater, episcop de Bostra în Arabia, a scris împotriva origenismului. Orogenismul palestinian era legat de sirianul Ștefan Bar Sudhaile. În edictele sale Iustinian nu a făcut decât să repete acuzațiile făcute în provincii. Nu cu mult după sinod un grup special a sosit în Constantinopol din mănăstirea venerabilului Sava condusă de părintele superior Conon. Monahii s-au prezentat împăratului cu un raport special care conținea o expoziție a „tuturor lipselor de evlavie.” Ar fi dificil să spunem cât de acurat a fost Origen citat de acuzatori. În orice caz, opiniile care au fost condamnate curg din premisele lor. Edictul din 543 a condamnat doctrina pre-existenței și transmigației sufletelor;

doctrina sufletului veșnic al lui Hristos unit cu Logosul divin mai înainte de întrupare; doctrina că El nu a fost doar un om de dragul oamenilor ci și un serafim de dragul serafimilor și că el a fost crucificat din cauza demonilor și doctrina apocatastazei. Ei intră în și mai multe detalii în epistola 552. Aici ne este oferită o schemă a întregului sistem. Ideea de bază a fost că totul a fost creat din veșnicie într-o duhovnicie desăvârșită și că lumea corporală de astăzi s-a creat prin Cădere. Procesul lumesc se v-a termina odată cu o restaurare universală și o dezîncarnare a tot ceea ce există. Aceasta este schema lui Origen. Am putea spune că acest sistem atrăgea origeniștii din secolul al șaselea. Chiril din Schitopolis ne spune despre diviziunea origeniștilor palestinieni în *izocriști* sau *protocriști*. Numele sunt destul de transparente. *Izocriștii* au afirmat că în restaurarea universală toți vor devenii „egali cu Hristos” – ἰσοὶ τῷ Χριστῷ. Această concluzie nu îi urmează direct din premisele antropologice și hristologice directe ale lui Origen. *Protocriștii* au vorbit aparent nu atât de mult de apocatastază cât despre pre-existență, în special pre-existența sufletului lui Iisus ca și „prima creație” – πρῶτον κτισμα. Nu ar fi destul să înțelegem de ce aceste idei se puteau răspândii atât de mult printre monahi – în mod natural ele au dat naștere concluziilor de o natură practică despre căile împlinirii ascetice.

*Condamnarea origenismului ca și condamnare a ispitelor
lăuntrice ale teologiei alexandrine*

Din nou am putea discuta nevoia de a răscula problema despre Origen la un Sinod Ecumenic. Falsitatea lui Origen nu a ridicat îndoieli. Condamnarea origenismului la Sinodul Ecumenic Cinci a fost o condamnare a ispitelor lăuntrice ale teologiei alexandrine vechi care nu și-a pierdut influența în circuri celebre dar largi. Interdicțiile Sinodului Ecumenic Cinci au semnificat o judecată asupra greșelilor trecutului. Ele sunt o evidență a unei „crize” în conștiința teologică. Tradițiile antiohiene și cele alexandrine sunt frânte. Epoca bizantină a început.



Capitolul trei

Schițe în istoria monofizitismului

Dispoziția de la Calcedon

Sinodul de la Calcedon a părut că s-a terminat momentan cu o victorie aparentă într-o armonie aparentă. Împăratul Marcian a felicitat Sinodul fiindcă „au pus capăt neînțelegerilor și au restaurat unitatea.” Nu așa a fost cazul cu cei șazecișiopt de ani după Sinodul din Calcedon. Descrierea lui Harnack a Sinodului de la Calcedon ca fiind la fel de violent ca și Sinodul Tâlhăresc este exagerată. Sinodul a fost turbulent, vehement și predispus unor izbucniri violente. De ambele părți exista fanatism teologic. Izbucnirile tumultuoase – ἐκβοήσεις δημοτικάι – ale clericilor au fost prinse numai de trimițătorii imperiali și de senatorii prezenți care le-au reamintit episcopilor că un astfel de comportament nu cinstea rangurile lor ecclesiale. Când a intrat Teodoret al Cirului, el a fost salutat entuziast de estici, de egiptenii se povestește că au strigat: „aruncați-l pe evreu, dușmanul lui Dumnezeu, blasfemiatorul lui Hristos!” susținătorii lui Dioscor au strigat: „aruncați-l pe ucigașul lui Dioscor! Cine nu știe de crimele sale?” Comentariile lui Harnack,

parțial adevărate dar supra-exagerate, descoperă propria lor atitudine: „Sinodul de la Calcedon, pe care ca să îl distingem de Sinodul Tâlhăresc ar trebui să îl numim Sinodul Trădător... dacă ar trebui să ne întrebăm care este cel mai trist și mai monumental eveniment în istoria dogmei de la condamnarea lui Pavel de Samosata, trebuie să arătăm la unirea din anul 433. Umbra de pe această întâmplare se odihnește pe toată istoria subsecventă a dogmei.” Concluziile imediate pe care Harnack le trage direct după afirmația sa sunt greșite.

Volumul papei Leon

Stilul literar al Volumului

Papa Leon I (mort în 461) și-a trimis celebra sa epistolă – *Tomul* din 499 – sinodului de la 499, adresat lui Flavian (mort în 499), patriarhul Constantinopolului. El a fost suprimat la Sinodul Tâlhăresc. La Sinodul din Calcedon din 451 a fost acceptat cu consolare și extaz, ca și o mărturisire a credinței lui Chiril – Λεὼν εἶπε τὰ Κυρίλλου. Aceasta nu a fost o definiție dogmatică – a fost o mărturisire solemnă de credință. În aceasta constă forța și îngustimea lui. Papa Leon a vorbit o limbă liturgică și nu una teologică. De aici plasticitatea artistică a expunerii sale. El a scris și a vorbit într-un stil ritmic. El trage un chip viu al Omului Dumnezeu. În adăugare, el aproape că uită subiectul în discuție: nu numai că nu își definește termenii teologici, el pur și simplu îi evită și nu îi folosește. Nu îl plăcea să „filosofeze” despre credință și nu era în nici un caz un teolog.

Slăbiciunea volumului: tradiția teologică latină și categoriile de gândire grecești

Papa Leon a scris în limba tradiției teologice vestice și nici nu a ridicat problema despre cum ar trebuie cineva să traducă mărturisirea sa în greacă și cum ar trebui să se explice adevărul ortodox în

categoriile gândirii grecești. Această slăbiciune a volumului papal a fost observată imediat. Nestorie a văzut în ea o mărturisire a propriei credințe. Părinții de la Calcedon au văzut în ea „credința lui Chiril.” Alții – și în mod curios până și episcopii ilarieni – au oscilat în acceptarea volumului până când au argumentat cu diferențele directe la Sfântul Chiril. Toate au depins acum de epistola romană care trebuia citită, cum trebuia „tradusă” și ce categorii teologice trebuiau folosite.

Papa Leon începe cu motivele soteriologice. Numai acceptarea și asimilarea naturii noastre de El, pe care nici păcatul nu putea să îl prindă nici moartea să îl cuprindă, ar fi putut deschide posibilitatea victoriei asupra păcatului și morții – *nisi naturam nostram ille susciperet et suam faceret*. „a fost egal de periculos să mărturisim pe Domnul Iisus Hristos ca Dumnezeu fără umanitate și ca om fără divinitate” – *et aequalis erat periculi Dominum Jesum Christum aut Deum tantummodo sine homine, aut sine Deo solum hominem credidisse*. Negarea consubstanțialității între noi și Hristos depășește toată „taina credinței.” O legătură genuină cu Hristos nu apare, nu este stabilită „decât numai dacă recunoaștem în el carnea rasei noastre.” Dacă El are numai „forma unui om” – „formam hominis” – dar nu își ia din Maica sa „adevăratul trup” – *te non materni coporis veritatem*, atunci răscumpărarea este deșartă. Miracolul nașterii feciorești nu violează consubstanțialitatea Maicii și a Fiului – Duhul Sfânt a oferit puterea nașterii dar „realitatea trupului este din trup” – *veritas corporis sumpta de corpore est*. Prin această naștere nouă – fiindcă este pură – Fiul lui Dumnezeu intră în această lume pământească. Această naștere în timp nu slăbește nașterea veșnică din Tatăl. Unul Născut Fiu al Tatălui Ceresc este născut din Duhul Sfânt prin fecioara Maria. În această întrupare El este unit și în această unitate nu există decepție.” Cel care este adevărat Dumnezeu este și om adevărat – *qui enim verus est Deus, verus est homo*. Două naturi sunt unite într-o unitate de persoană – *in unam coeunte personam* și „prototipurile” naturii rămân „neschimbate” – *salva proprietate*. Grandoarea acceptă nimicnicia, tăria acceptă slăbiciunea, veșnicia se unește cu mortalitatea, o natură „inviolabilă” se unește cu cea suferindă. Dumnezeu este născut în natura perfectă a unui om

adevărat, unind în aceasta completitudinea și integritatea ambelor naturi – *in integra ergo veri hominis perfectuaque natura versus natus est Deus, totus in suis, totus în nostris*. El a primit divinul fără să piardă divinul – *humana augens, divina non minuens*. Această apariție a Invizibilului a fost un impuls a bunătații, și nu a slăbire a tăriei. Primirea naturii umane de Logosul a fost pentru a ridica natura umană; ea nu a fost diminuată de Divinitate.

Lipsa de definiție a persoanei

Pape Leon dobândește o mai mare expresivitate în acest joc al contrastelor și antitezelor. El definește complectul unirii ca și o unitate de Persoană. El nu definește direct și precis ceea ce vrea să spună prin „persoană.” Aceasta nu a fost o trecere cu vederea accidentală. Ar fi nepotrivit să trecem acest lucru sub tăcere într-un volum dogmatic. Papa Leon nu a știut cu să definească „persoana.” În primele sale predici papa Leon a vorbit de o unitate a lui Dumnezeu și a omului uneori ca și o „amestecătură,” uneori ca și o „împreună locuire.” Încă odată el nu și-a putut găsi cuvintele. El primește o mare claritate în volumul său, dar mai mult în sinteza descriptivă decât în definițiile individuale. O unire inefabilă a fost împlinită, dar în unirea fiecărei naturi – fiecare „formă” – își reține proprietățile sale – „trăsături” sau *proprietas*. Fiecare formă își reține trăsătura activității și fiecare dualitate de activități nu distruge unitate persoanei. O dualitate de activități și operații nu distruge unitatea persoanei. O dualitate de activități și operații în uniunea unei persoane indivizibile – așa este chipul evanghelic al lui Hristos. O Persoană. O parte strălucește cu miracole în timp ce cealaltă se scufundă în suferință. Una este o sursă de slăbiciune obișnuită ambelor în timp ce cealaltă este o sursă de mărire comună. În virtutea unității persoanei în două naturi – *in duabus naturis*, slăbiciunea și mărirea sunt reciproce. S-ar putea spune că Fiul Omului s-a pogorât din cer, deși de fapt Fiul Omului a primit un trup de la Fecioara. Dintr-o altă perspectivă, am putea spune că Fiul lui Dumnezeu a fost răstignit și înmormântat, deși Fiul lui Dumnezeu nu a suferit aceasta în divinitatea sa care este veșnică și consubstanțială cu Tatăl, ci în

slăbiciunea naturii umane. În secvența de evenimente din evanghelie se simte o anumită creștere a manifestărilor tainice – umanul devine din ce în ce mai clar și Divinitatea devine din ce în ce mai radiantă. Scutecelul unui bebeluș și cuvintele îngerilor, botezul de la Ioan și evidența Tatălui la Iordan – acestea sunt semnele externe. Înfometat și însetat, călătorind fără adăpost și mare făcător de minuni. Plângerea la un prieten mort și apoi învierea lui cu un singur cuvânt de poruncă. Ceva mai mult se descoperă aici. Lacrimile și admiterea „Tatăl Meu este mai mare decât Mine” poartă mărturie la completitudinea și autenticitatea conștiinței de sine umane. Afirmarea „Eu și Tatăl sunt una” deslușește divinitatea. Nu doi ci unul; dar două naturi. După înviere Domnul are o discuție cu ucenicii, mănâncă cu ei, trece prin ușile încuiate. Îi lasă să îl simtă și le împărtășește din Duhul prin suflarea Lui. Acest lucru este făcut simultan și imediat pentru ca ei să poată recunoaște în El unirea indivizibilă a celor două naturi și să înțeleagă Logosul și carnea unui singur Fiu fără amestecarea celor doi.

O mărturisire lucidă a credinței în ceața radiantă

În portretizarea papei Leon un Hristos unificat poate fi văzut. El reproduce clar și confident chipul evanghelic al Dumnezeuului Om. Aceasta a fost o evidență a unei credințe puternice și lucide care era liniștită și clară în înțelesul ei. Bineînțeles papa Leon a expus „credința lui Chiril” deși nu în limbajul lui Chiril. Ei sunt uniți nu de formule ci de o comunitate a viziunii și aceiași metodă aproape naivă de a percepe sau observa unitatea Dumnezeuului Om. Papa Leon a fost și mai puțin capabil decât Chiril de a sugera sau anticipa o definiție monosemantică. *Cuvintele lui sunt vii, dar ca și cum ar fi învelite într-o ceață iradiantă.* Nu a fost simplu să se stabilească cuvintele lui în termenii teologiei dogmatice. Încă rămânea neclar dacă termenul de *persona* corespundea cu ὑπόστασις sau φύσις sau cu termenii lui Nestorie πρόσωπον τῆς ἐνώσεως. Corespunde cuvântul latin *natura* cu elinicul φύσις? Cât de exact poate fi înțeleasă această „unitate de persoană în două naturi,” această „întâlnire” a naturilor

într-o persoană? În cele din urmă, ce este cel mai neclar în conceptul papei Leon este conceptul de „formă,” pe care l-a luat dintr-o tradiție distantă a tradiției lui Tertulian. În orice caz, Volumul papei Leon nu a fost destul de clar ca să primească locul „legământului” din 433. O definiție catolică genuină a fost auzită nu din vest, ci din est, la Calcedon în 451.

Volumul de la Calcedon

O piatră de poticnire și o ispită pentru egipteni

Volumul calcedonian sau definiția a fost o revizuire a expoziției credinței din 433. Părinții din 451 nu au consimțit imediat la o compunere a noii definiții a credinței. Era posibil încă odată să se facă o referință generală la tradiție și la interdicțiile împotriva ereziei. Alții au fost pregătiți să fie mulțumiți cu Volumul Papei Leon. Aparent mulți s-au oprit aici cu frica de a nu antagoniza pe ucenicii orbi ai Sfântului Chiril printr-o definiție dogmatică prematură. Acești oameni s-au agățat de o încăpățănare inertă – nu atât de mult față de învățaturii cât pentru cuvinte. Această frică s-a justificat – volumul calcedonian s-a dovedit a fi o piatră de poticnire și o ispită pentru „egipteni” prin limbajul său și prin terminologie. Datorită circumstanțelor care au prins formă, a devenit periculos a rămâne cu formulele ambigue, pe care nu se puteau baza. Nu suntem capabili să urmărim istoria compozițiilor definițiilor de la Calcedon în toate detaliile. Din „faptele” sinodului putem numai ghicii disputele care au avut loc. Ei s-au certat mai mult afară de adunarea generală, la întâlniri private și în timpul pauzelor.

Textul volumului calcedonian

Textul acceptat este acesta:

„Urmând Sfinților Părinți, suntem cu toții de acord să învățăm mărturisirea Fiului, Domnului nostru Iisus Hristos, care a fost perfect în divinitate și perfect în umanitate; care este cu adevărat Dumnezeu și om, din sufletul rațiunii și al trupului, consubstanțial cu noi în umanitate, similar cu noi în toate afară de păcat, născut mai înainte de veacuri din divinitatea Tatălui și în zilele din urmă născut din Fecioara Maria care este în umanitate *Theotokos*, pentru noi și pentru a noastră mântuire; și în același timp Hristos, Fiu, Domn, Unul Născut; alcătuit din două naturi fără confuzie, fără schimbare, fără diviziune, fără separație, pentru că diferența între naturi nu este în nici un fel violată de unire, ci mai mult este păstrat caracterul fiecărei uniri și este unit într-o singură persoană și într-un singur ipostas, fără să fie divizat sau separat în două persoane ci în același timp Unul Născut, Dumnezeu Logosul, Domnul Nostru Iisus Hristos; după cum au învățat profeții cei vechi și după cum ne-a învățat Domnul nostru Iisus Hristos și ca un simbol al părinților care a ajuns la noi.”

Formula de reuniune din 433 și volumul calcedonian

Apropierea de Formula Reuniunii din 433 este evidentă, dar ei i s-a făcut o adăugire destul de caracteristică. Mai întâi, în loc de „pentru o unire a două naturi – $\delta\upsilon\omicron\ \gamma\acute{\alpha}\rho\ \varphi\upsilon\sigma\epsilon\omega\nu\ \acute{\epsilon}\nu\omega\sigma\iota\varsigma\ \gamma\acute{\epsilon}\gamma\omicron\nu\epsilon$ – se afirmă „în două naturi” $\acute{\epsilon}\nu\ \delta\upsilon\omicron\ \varphi\upsilon\sigma\epsilon\sigma\iota\nu$. La sinod a existat o dezbatere cu privire la această expresie. În fraza originală, care a fost pierdută, se putea citi „din două naturi” – $\acute{\epsilon}\kappa\ \delta\upsilon\omicron\ \varphi\upsilon\sigma\epsilon\omega\nu$. Aparent majoritatea a fost de acord cu aceasta. Din partea estică s-a ridicat o obiecție. Formula părea evazivă. Aceasta nu era o suspiciune nestoriană. De fapt, „din doi” sunt mai slab decât „doi.” În cele din urmă până și Eutihie a fost de acord să vorbească de „două naturi” înainte de unire – care este tocmai ceea ce

corespunde din cei doi – dar nu înseși unirea. Dioscor a declarat deschis la sinod că el v-a accepta „din doi” dar nu „doi.” Papa Leon a avut expresia „în două naturi” – *in duabus naturis*. După noua conferință de schițare, a fost acceptată formula „din doi.” Aceasta a fost mai ascutită și mai definită decât „unirea celor doi de mai înainte” și cel mai important a mutat atenția departe de momentul unirii pentru a singură persoană.

Marginea tăioasă a volumului calcedonian

Se poate medita la Întrupare în două feluri – fie prin contemplația *iconomiei* logice al lui Dumnezeu pentru a ajunge la evenimentul Întrupării – „și unirea a fost împlinită” – sau să începem din contemplația Persoanei lui Dumnezeu și a omului, în care dualitatea este identificată și revelată. Sfântul Chiril a gândit în acest fel. Toată încărcătura emoțională a cele de a doua este încărcată cu al doilea – am putea vorbi despre Logosul întrupat în același fel ca și mai înainte de Întrupare, căci unirea a fost împlinită. În acest sens formula calcedoniană este foarte aproape de duhul Sfântului Chiril. În al doilea rând, în definiția calcedoniană expresiile „o persoană” și „un ipostas” – ἐν πρόσωπον καὶ μὴ ὑπόστασις – sunt puse concret și rezolut pe aceeași bază. Prima este întărită și intensificată prin a doua. Această identificare a unui concept cu altul este marginea tăioasă a volumului. Unele cuvinte sunt luate din Leon – *in unam coeunte personam* care devine volumul: εἰς ἐν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν συντρεχούσης. Acesta este cel mai semnificativ și cel mai important. Este un singur ipostas. Aici apare problema arzândă a terminologiei hristologice.

„Persoana” descriptivă – și nu „personalitatea” – când este mutată pe plan ontologic – devine *ipostas*. Cu aceasta, volumul calcedonian distinge clar două concepte metafizice – „natură” și „ipostas.” Acesta nu este un contrast simplu a „comunului” și a „particularului” – după cum a fost stabilit de Sfântul Vasile cel Mare. În definiția calcedoniană „natura” nu este un concept

abstract și general – nu este „generalul ca fiind distinct de particular,” care permite unor trăsături particulare „izolate” să apară. Unitatea de ipostas semnifică unitatea de subiect, în timp ce dualitatea naturilor semnifică completitudinea definițiilor concrete (trăsături, amprente) prin două naturi, pe două planuri actuale – „desăvârșirea” care este tocmai completitudinea trăsăturilor „în divinitate” și „în umanitate.”

Negrăitul paradoxal în volumul calcedonian

Există un negrăit paradoxal în volumul calcedonian. Deși secvența discursului este aparentă astfel că ceea ce este recunoscut ca și centrul ipostatic al unității Dumnezeuului Om este divinitatea Logosului, Unul Născut încunoștințat în două naturi. Atât Fiu cât și Unul născut. Acest lucru nu este pus direct. Unitatea ipostasului nu este definită direct a și ipostas al Logosului. De aici, vagul „naturii” umane. Ce înseamnă a recunoaște „natura” dar nu și „ipostasul”? Poate exista o „natură lipsită de ipostas”? La nivel istoric, aceasta a fost principala obiecție a definiției de la Calcedon. Ea profesează clar absența ipostasului uman și tocmai „lipsa de ipostas” a naturi umane în Hristos. Nu se explică cum este posibil acest lucru. În aceasta constă intinul definiției și teologia Sfântului Chiril. Admițând „lipsa de ipostas” înseamnă a admite o asimetrie în unitatea Dumnezeuului om. În aceasta definiția se mută departe de felul „estic” de gândire. În adăugare două rânduri paralele de „trăsături” și definiție se întind – „în două naturi,” „în divinitate” și „în umanitate.” Aceasta este tocmai ceea ce găsim în tomul papei Leon. Ei s-au închis nu numai în unitate de persoană ci și în unitate de ipostas. Negrăitul revine la aceeași nevorbită. Paradoxul volumului calcedonian stă în faptul că profesează imediat „desăvârșirea” lui Hristos „în umanitate” – „consubstanțial cu noi în umanitate, asemenea cu noi în toate cu excepția păcatului, ceea ce înseamnă că tot ceea ce poate fi spus despre om ca om, cu excepția păcatului, poate fi spus despre Hristos. Aceasta neagă că

Hristos a fost un om obișnuit – El este Dumnezeu întrupat. El nu „a primit un om,” ci „a devenit om.” Tot ceea ce este uman poate fi spus despre El. El poate fi luat drept un om dar el nu este „om” ci Dumnezeu. Acesta este un paradox al Adevărului despre Hristos care este exprimată în natura paradoxală a definiției calcedoniene.

Părinții de la Calcedon și îndoita lor problemă

Părinții calcedonieni au fost confrunțați cu o problemă îndoită – mutarea posibilității gândirii „nestorienne” pe de o parte – aceasta este ceea ce este identic („atât”; „în același timp”) este atât de bine exprimat în volum și de ce unitatea persoanei este definită ca și unitatea de ipostas. Pe de altă parte aceasta este afirmația „consubstanțialității” perfecte sau „asemănări” (adică coincidența tuturor atributelor calitative) a lui Hristos prin umanitatea sa cu toată rasa umană a cărui Mântuitor este, tocmai fiindcă El i-a devenit capul și a fost născut din fecioara Maria. Aceasta este ceea ce este accentuat prin profesiunea a două naturi; adică strict vorbind, prin definirea „umanului” în Hristos ca și „natură” care este desăvârșită, completă și consubstanțială. Se obține un fel de discrepanță formală – „completitudinea umanității” dar nu un „om.” Toată expresivitatea volumului de la Calcedon constă în așa numita „discrepanță.”

În ea există un negrăit real și o anumită incompletitudine. Volumul face obligatorie terminologia lui obligatorie „diofizită,” interzicând altă terminologie. Această interdicție se aplică terminologiei Sfântului Chiril, „monofizitismului” său literar. Acest lucru a fost necesar mai întâi fiindcă înștiințarea unei singuri naturi ar acoperii „consubstanțialitatea” umană a lui Hristos. În al doilea rând, a fost necesar pentru precizie în concepte. Sfântul Chiril a vorbit de „o singură natură” și a vorbit de divinitatea în Hristos în sensul strict al termenului ca și „natură” – tocmai cu scopul de a accentua lipsa de „ipostas” a umanității din Hristos, cu scopul de a exprima imposibilitatea de măsurare a lui Hristos cu „oamenii

simpli” fiindcă forma existenței umanității din el și în mod sigur nu din cauza calităților compoziției umane. Pentru el, conceptul de „natură” semnifică concretul existenței – existența, nu numai „forma” existenței; în înțelesul lui Aristotel de „primă esență.” Prin urmare inevitabil el nu a avut destule cuvinte pentru o definiție mai exactă a compoziției și a formei existenței atributelor umane din Hristos.

Vagul tulburător al esticilor

Astfel s-a ridicat vagul perturbator al „esticilor.” A fost necesar astfel să diferențiem clar aceste două elemente: compoziția și „forma existenței.” Acest lucru a fost împlinit printr-un fel de substrație a „ipostasului” din conceptul de „natură,” dar fără să lase acest concept să se schimbe de la concret („particular”) la „general” sau „abstract.” Strict vorbind, s-a dezvoltat un nou concept de „natură.” Acesta nu a fost stimulat și nici explicat cu o claritate suficientă, nici în volum și nici în „actele” sinodului. „Ipostasul singur” nu a fost definit direct ca Ipostas al Logosului. Prin urmare, impresia putea fi creată că „completitudinea umanității” în Hristos era afirmată prea abrupt, în timp ce „forma” existenței rămâne neclară. *Aceasta nu a fost o greșală în definiția credinței, ci a cerut un comentariu teologic. Sinodul nu a oferit unul.*

Necesitatea unui comentariu teologic

Acest comentariu a fost oferit mai târziu – cu aproape o sută de ani după Sinodul de la Calcedon în timpul domniei lui Iustinian și Leonțiu al Bizanțului și alți „neo-calcedonieni.” Volumul de la Calcedon a anticipat evenimentele – chiar mai mult decât crezul de la Nicea. Probabil că înțelesul ascuns a rămas neclar pentru unii de la sinod până la final, la fel cum la Nicea nu toți au înțeles toată semnificația și rezoluția profesiunii Logosului ca fiind consubstanțial cu Tatăl. Ar trebui să ne reamintim că în Crezul de la

Nicea a existat o anumită ciudățenie formală și discrepanță, căci nu se făcea nici o distincție între conceptele de „esență” și „ipostas” și între „consubstanțialitate” „din esența Tatălui.” Aceasta a creat nevoia pentru niște discuții mai detaliate și pentru dezbateri. Singurul lucru care a fost necesar imediat a fost sensul polemic și „agonsitic” al noii definiții – linia de demarcație și circumspecție a fost trasă imediat. O mărturisire pozitivă a fost descoperită. O mărturisire pozitivă a fost descoperită în sinteza teologică. O nouă temă a fost dată. Ea mai are încă nevoie să fie menționată – „unitatea naturilor” (unitatea de ipostas) este definită de volumul calcedonian ca fiind necontinuuă, nealterabilă, indivizibilă și inseparabilă – ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀσπαιρέτως, ἀχωρίστως. Toate acestea sunt attribute negative. „Inseparabilitatea” și „indivizibilitatea” definesc unitatea, forma unirii. „Neconținutul” și „lipsa de alterație” se referă la „naturi” – trăsăturile lor nu sunt mutate sau schimbate de unire ci rămân „imutabile.” Ele sunt cumva întărite de unire. Linia de demarcație a acestor negații este direcționată împotriva tuturor formelor de apolinarianism și împotriva idei de unire ca și o sinteză transubstanțiatoare.” Volumul conduce orice gând de fuziune sau – σύγχις – „amestecare” – κράσις. Aceasta semnifică o respingere a limbajului vechi. În secolul al patrulea unitatea Dumnezeului Om a fost definită ca și amestecare – κράσις sau μίξις – tocmai pentru a ne proteja împotriva lui Apolinarie. Acum părea periculos. Din nou ei nu au folosit un cuvânt precis pentru a exprima forma unirii inefabile în analogii.



Reacția față de Sinodul de la Calcedon

Reacția în Alexandria

Felicitările împăratului Marcian au fost premature. Unitatea a fost restaurată. Rezultatul Sinodului de la Calcedon a fost divizat, în ciuda definiției lui ortodoxe a credinței. Care a fost reacția Alexandriei față de Sinodul din Calcedon? Mai întâi, Alexandria a considerat Sinodul din Calcedon eretic din cauza expresiilor de natură, ținute de acel scaun din timpul Sfântului Chiril și care au fost abandonate în timp ce simultan Sinodul de la Calcedon a invocat numele și scrierile Sfântului Chiril ca fiind ortodoxe. În al doilea rând, Alexandria a pierdut teritoriu ca și rezultat al Sinodului de la Calcedon nu numai că Canonul Douăzecișiopt i-a dat Constantinopolului rândul al doilea Romei cele Vechi dar canoanele Sinodului de la Calcedon au transferat trei episcopii civile de Asiana, Pontica și Tracia Constantinopolului, episcopi care mai înainte erau sub jurisdicția Alexandriei. În al treilea rând, Sinodul de la Calcedon a reprezentat o victorie a grecilor asupra coptilor și sirienilor. În al patrulea rând, alexandrinii au fost mâniați cu felul în care Dioscor a fost tratat. Dioscor și-a luat poziția sa odată cu „Efes și Chiril.” El nu a fost condamnat pe baze doctrinare ci mai mult pentru tratamentul lui față de Flavian. Dioscor a protestat că nu a acceptat nici o amestecare a celor două naturi și după mărturisirea lui Mansi (6, 676), nimeni nu poate dovedi că el a amestecat cele două naturi – Διόσκορος εἶπεν οὔτε σύγχυσιν λέγομεν οὔτε τομὴν οὔτε τροπὴν ἀνάθεμα τῷ λέγοντι σύγχυσιν ἢ ἀνάκρασιν. El nu a fost respins atunci când a declarat că „Flavian a fost condamnat pe bună dreptate fiindcă încă mai menținea două naturi după unire. Pot dovedi din Atanasie, Grigorie și Chiril că după unire se cuvine să vorbim mai mult despre natura întrupată a Logosului. Voi fi respins cu părinții, dar apăr doctrina părinților și nu tânjesc la mai mult.” Dioscor a fost gata să îl denunțe pe Eutihie „chiar focului, dacă el

v-a învățat incorect”(Mansi 6, 633). Dioscor a părăsit sinodul de la Calcedon. În prima sesiune Sinodul de la Calcedon a fost anulat și Dioscor – dimpreună cu alții care au participat în Sinodul Tâlhăresc care nu și-au încunoștințat „eroarea” lor – au fost depuși. Iuvenalie al Ierusalimului care l-a susținut pe Dioscor la Sinodul de la Calcedon nu l-au susținut la Sinodul de la Calcedon – după cum scrie Zaharia în *Istoria bisericească* (3, 3) că Iuvenalie a schimbat părțile la Sinodul de la Calcedon pentru a asigura patriarhatul de la Ierusalim. Majoritatea episcopilor care au luat parte la Sinodul Tâlhăresc au fost prezenți la Calcedon – după cum apare din Mansi (6, 936) că numai douăzecișiopt de episcopi care au participat la Sinodul Tâlhăresc nu au participat la Sinodul de la Calcedon. Dioscor a fost citat de trei ori pentru a se apăra împotriva acuzelor de nedreptate, avariție, adulter și alte vicii. El nu a apărut și a fost depus – a fost exilat în Gangara. Strigătele au ieșit: „Neevlaviosul trebuie să fie detronat! Hristos l-a depus pe Dioscor, ucigașul lui Falvian. Aceasta este o judecată dreaptă... un sinod drept!” La a doua sesiune Crezul niceo-constantinopolitan, două scrisori ale lui Chiril – dar nu și cele *Doisprezece anateme* – și tomul papei Leon către Flavian au fost citite. Episcopii au exclamat: „aceasta este credința părinților! Aceasta este credința apostolilor! Așa credem! Așa cred ortodocșii! Anatema să fie peste restul care cred altcumva! Prin Leon, Petru a vorbit. La fel a învățat Chiril! Aceasta este adevărata credință!” – αὕτη ἡ πίστις πατέρων, αὕτη ἡ πίστις τῶν ἀποστόλων πάντες οὕτω πιστεύομεν, οἱ ὀρθόδοξοι οὕτω πιστεύουσιν, πάντες οὕτω πιστεύομεν οὕτω πιστεύουσιν, ἀνάθεμα τῷ μὴ οὕτω πιστεύοντι. În ochii egiptenilor Dioscor a fost un martir!

Oponenții sinodului de la Calcedon ca „dizidenți” nu ca „eretici” și loialitatea lor politică

Pentru mai mult de un secol a existat ostilitate față de Sinodul de la Calcedon. Ar fi important să arătăm că cei care au respins Sinodul de la Calcedon nu au fost etichetați „eretici” – până și

Sfântul Ioan Damaschinul i-a considerat pe monofiziți ca „dizidenți” și nu ca „eretici” și aceasta încă din secolul al optulea. În Egipt Sinodul de la Calcedon a fost respins de toți. Respingerea Sinodului de la Calcedon și separarea de comunitate nu a reprezentat în acest moment decât numai o succesiune politică față de imperiu. Tradiția imperială și simbioza ei cu Biserica încă de la Sinodul de la Nicea au fost prea puternice. Oponenții de la Calcedon l-au numit pe Marcian un „nou asirian,” pe Pulheria „o fecioară falsă” și pe Atanasie un „maniheu” dar succesiunea nu a fost o opțiune. Mihail Sirianul (1126-1199) relatează în *Conica* (8, 14) sa – textul siriatic original a fost descoperit în 1888 – că Marcian a trebuit să fie învinovățit tocmai fiindcă a cauzat lipsa de unitate în imperiu. Schema primară a gândirii lui a fost de a aștepta un nou împărat, o nouă schimbare de evenimente în imperiu. Ruperea formală nu a avut loc până la timpul lui Sever al Antiohiei și a fost rezultatul atitudinii sale față de primirea tainelor de la calcedonieni, ca și rezultat al *acriviei* lui. În Egipt unde identitatea coptă a fost puternică a mai luat un alt secol până ce monofiziții copti au considerat conștient ca fiind opuși imperiului, a fi anti-imperiali în cel mai strict sens al cuvântului. Până atunci, împărații încă se mai rugau pentru armate . „În secolele șase și în șapte nici un episcop estic nu a îndrăznit să excomunică un împărat chiar și când aceștia se aflau în inima controversei.” Turbulența, neliniștea socială, violența mai existau încă într-o perspectivă religioasă mondială. Succesiunea politică față de imperiu sau orice fel de „dezordine” care amenința serios regula imperiului era considerată anarhie. Aceasta nu înseamnă că fabrica diviziunilor politice viitoare nu erau deja acolo în sămânță, într-o sămânță care mai târziu v-a fi răspândită în separații regionale, naționale și etnice. Nu înseamnă că nu a existat nici o amăgire între copti și sirieni pentru „greci” – a existat o ostilitate puternică. Trebuie trasă o linie, integritatea imperiului era încă o realitate față de Calcedon.

Alexandrinii și Proterius

Sinodul de la Calcedon, după ce l-a depus pe Dioscor, l-a numit pe Proterius ca episcop de Alexandria. Egiptenii l-au considerat pe Proterius un renegat, un trădător, unul care a abandonat principiul ordinii cu scopul de a asigura patriarhatul. De fapt, Proteriu nu a avut nici o influență decât numai cu oficialii imperiali – clericii, monahii și laicii separați de oficialii din comunitatea cu el.

Proteriu s-a întâlnit personal cu această violență, această reacție față de Calcedon. Oamenii din Alexandria au ieșit pe străzi și astfel a izbucnit o răscoală. Forțele imperiale au fost învinse în luptele de stradă – de fapt unii soldați au fost arși de vii de mulțimea dezlănțuită. Întăririle au închis violențele și „ordinea” a fost restaurată. Mânia imperială și-a făcut și ea văzută revanșa, băile au fost închise, distribuția mâncării a fost tăiată, proprietatea a fost confiscată și au avut loc anumite execuții. Alexandrii au învinovățit toată violența pe Proterius. Proterius, la fel ca Iuvenalie al Ierusalimului, a trebuit să fie protejat de un paznic. Creștinii egipteni l-au privit pe Dioscor, exilat în Gangara, ca și patriarhul lor.

Reacția din Ierusalim: Iuvenalie și Teodosie

După întoarcerea de la Calcedon la Ierusalim Iuvenalie a fost primit cu violență. Un anumit Teodosie, născut în Alexandria și monah în Palestina, s-a întâlnit cu Iuvenalie în Calcedon. Imediat ce Iuvenalie și-a retras ajutorul său față de Dioscor, Teofil a părăsit sinodul și s-a întors în Palestina ca să răspândească cuvântul despre „apostazia” lui Iuvenalie. Monahi furioși l-a întâlnit pe Iuvenalie și au refuzat să îl lase să intre în Ierusalim decât numai dacă anatematiza Sindoul de la Calcedon. Iuvenalie a refuzat, s-a întors în Constantinopol și a căutat susținere de la împărat. În timp ce Iuvenalie s-a întors la Constantinopol, monofiziții l-au ales pe

Teodosie patriarh. Sursele ne spun că Teodosie a fost împotriva dar s-a argumentat că „apostazia” lui Iuvenalie a făcut hirotonirea sa nulă și goală. Sursele de la Calcedon pretind că Teodosie a fost un om cu un caracter sălbatic, că i-a persecutat pe ortodocși și că a condamnat un diacon la moarte pentru acuzele de ateism. Teodosie a făcut câteva numiri, a hirotonit câțiva episcopi pe scaune din cauza rivalității între monofiziți și calcedonieni. Sinodul de la Calcedon a adăugat jurisdicție față de scaunul de la Ierusalim – a recunoscut scaunul patriarhal pe cheltuiala scaunului mitropolitan de Cezarea și scaunul patriarhal al Antiohiei – Teodosie a folosit aceasta când a hirotonit noi episcopi.

Iuvenalie s-a întors în Ierusalim însoțit de forțe imperiale și o gardă personală. Monofiziții au rezistat la intrarea sa în orașul sfânt. Au izbucnit răscoale și lupte de stradă. Evagrie Scolasticul (536-600) ne spune în *Istoria Bisericească* că ambele părți au făcut ceea ce le-a permis mânia lor. Calcedonienii din Nablus și-au luat revanșa față de monahii monofiziți și astfel a rezultat un masacru. Teodosie a fugit în munții Sinaiului. Cu ajutorul forțelor imperiale Iuvenalie a fost capabil să îi excomunică pe monofiziți – episcopii din scaunele lor și monahii din mănăstirile lor. Istoricul monofizit, Zaharia, ne relatează un incident care aruncă o lumină pozitivă asupra caracterului lui Iuvenalie (3, 8). Un cerșetor s-a apropiat ca să îi ceară binecuvântarea. Cerșetorul a fost un zelot monofizit care a turnat un coș plin de „murdărie și cenușă” pe capul și veșmintele lui Iuvenalie, zbierând că Iuvenalie a fost un „mincinos și un persecutor.” La fel cum bodyguard-ul lui a fost pe punctul de a lovi cerșetorul, „mișcat de pocăință,” l-au trimis pe monah departe cu destuli bani ca să părăsească aria.

Teodosie nu a rămas pe Sinai. El s-a îmbrăcat ca și soldat și a ieșit la țară ca să ceară sprijinul partidului său. El a fost capturat și trimis la o mănăstire până la moarte. Deși susținătorii lui Teodosie pretind că el a fost înmormântat într-o celulă într-o condiție extrem de rea, Teodosie a fost capabil să scrie cărți împotriva unui anumit

Ioan, un alt monofizit ale cărui puncte de vedere erau mai extreme. Diviziunile între monofiziți au început deja.

Situația specială din Palestina

Iuvenalie a rămas patriarh al Ierusalimului până la moartea sa în 458 – ordinea a fost restabilită în 453. Împăratul Marcian și împărăteasa Pulcheria au scris monahilor recalcitranți în încercarea de a le explica de ce sinodul de la Calcedon trebuia explicat. În general, Palestina reprezenta o situație specială. Situată între Egipt, care era în întregime monofizită și Siria care devenea din ce în ce mai mult monofizită, Palestina consista în general din mai multe mănăstiri care erau mai mult grecești decât siriace și care erau pro-calcedoniene. Monofiziții în acest moment nu controlau toate mănăstirile din Palestina. Dar deja din vremea lui Iustinian știm că monahii de la Calcedon în Palestina erau mai puțini – τῶν ἐν Παλαιστίνῃ ὀλιγοθέντων καὶ πραιδευθέντων χριστιανῶν. Mai mult, Palestina reprezenta o situație specială în toată controversa monofizită, fiind întotdeauna înclinată spre Calcedon, din diferite motive. În parte a depins tocmai din cauza canoanelor Sinodului de la Calcedon. A fost așa din cauza sfintelor locuri care atrăgeau pelerini din tot imperiul, un lucru care a deschis Palestina la mai multă comunicație cu Constantinopolul și vestul latin. Monahismul egiptean care era mai mult etnic în caracter, în special din vremea expulziunii „origeniștilor” greci sub patriarhul Teofil, monahismul palestinian era „imperial” și „internațional” în general, căci majoritatea monahilor veneau din toată părțile imperiului.

Reacția Romei

Roma a fost în întregime dedicată Calcedonului, deși nuanțele problemelor teologice nu par că au fost înțelese aici. Constantinopolul, ca și „Noua Romă,” ca și oraș imperial, s-a mutat odată cu realitățile politice. Mai existau încă probleme teologice

care trebuiau rezolvate și nu toată „mutarea” a fost făcută pentru motive pur politice. Canonul Douăzecișiopt al Sinodului de la Calcedon a fost de mare importanță orașului imperial și a fost un canon pe care Roma refuza consistent să îl accepte. Legații romani care au fost prezenți când a fost promovat canonul Douăzecișiopt au protestat viguros. Ei au cerut atenție imediată la canoanele Sinodului de la Nicea, canoane care au determinat ordinea ierarhiei între scaunele patriarhale. Roma a ignorat Canonul Douăzecișiopt, pretinzând că nici nu a auzit de el. Pe de altă parte, papa Leon a reacționat puternic. El a refuzat să confirme Sinodul de la Calcedon mai întâi. În mai 452 papa Leon a anulat toate actele Sinodului de la Calcedon care contraziceau canoanele Sinodului de la Niceea. El a scris în protest împăratului Marcian, împărătesei Pulcheria și patriarhului Anatolie. În martie 453 papa Leon a confirmat în cele din urmă decretul sinodului dar chiar și atunci a susținut că se confrunta numai cu ceea ce a fost decretat cu privire la credință. Papa Leon, era conștient de conștiința de sine a scaunului roman ca *principatus apostolicus* considerând canonul Douăzecișiopt a fi periculos, netraditional și invalid. Fiind interesat ca Biserica să aibă o uniformitate canonică cât și a practicilor liturgice – *ut fide et actibus congruamus* – papa Leon nu a acceptat ceea ce el considera a fi o noutate în ierarhia Bisericii. El nu a considerat primatul papal ca și rezultat al considerațiilor politice ci mai mult stabilit pe primatul Sfântului Petru. Deși el pune cea mai mare semnificație pe canoanele Sinodului de la Nicea, în special canonul al șaselea, papa Leon ignoră tăcerea Canonul Trei al Sinodului Ecumenic Trei. Patriarhul Anatolie i-a răspuns papei Leon cu privire la aceste subiect: „cu privire la decretul Sinodului Ecumenic din Calcedon în favoarea scaunului din Constantinopol, Sfinția Voastră ar putea fi sigur că nu am avut nici o parte la el ca să am pace și liniște din tinerețe. Clerul Bisericii din Constantinopol și-a luat inițiativa în conformitate cu episcopii regiunilor noastre care au insistat cu privire la această măsură. În toată eficacitatea și confirmarea am rezervat autoritatea voastră” [*Epistola 132, Anatolii ad Leonem*].

Canonul douăzecișiopt al Sinodului de la Calcedon a fost confirmat de Împăratul Iustianian în novela sutășitreizecișiuu. Colecțiile canonice latine au fost consistent omise. Numai în timpul ocupației latine a patriarhatului – când a fost ales un patriarh al Romei. Acesta a fost înștiințat în 1215 sub papa Inocent III de patru episcopi laterani. Trebuie înștiințate circumstanțele speciale cu privire la această înștiințare.

Reacția Antiohiei

Există o lacună enormă de informație față de reacția Sinodului de la Calcedon în Antiohia. Maxim, episcop de Antiohia, deși a fost promovat la această funcție de sinodul tâlhăresc v-a devenii monofizit. Nu a fost suficient să încercăm să explicăm acest lucru prin „degradarea” patriarhatului de către sinodul de la Calcedon. Răspunsul esențial trebuie căutat altundeva. În esență Antiohia era un oraș grecesc plantat într-un pământ siriatic. Ar putea părea ciudat că celebra școală antioniană cu accentul ei pe Iisus-ul istoric, cu accentul ei pe natura umană a lui Hristos, putea cădea sub blestemul unei viziuni istorice, cel puțin, minimaliza natura umană în Hristos. Explicația că Antiohia a murit față de monofizitism din cauza influenței monahilor care, se pretinde, au tins spre monofizitism este și ea o explicație nepotrivită, deși era parțial adevărat că monahismul era în general înclinat spre monofizitism – mănăstirea asociată cu Sfântul Simeon Stilitul, care era pro-calcedonian, a devenit monofizită la scurtă vreme după moartea Sfântului Simeon în 459. Totuși, problema nu poate fi explicată adecvat pe temelii istorice. Problema era una de natură teologică care transcendea ariile regionale sau fașionalismul etnic.

Sosirea lui Petru cel Plin în Antiohia și alterarea imnului trisaghion

Petru cel Plin – numele său πῦρς vine evident din profesiunea sa monahală ca “plin” – și care a fost un monah în

Constantinopol la mănăstirea Acoemetae (din grecescul ἀκοιμηται care însemna „a celor a neadormiți”). Din câte se pare el a avut de dezbătut cu „frații” de acolo și apoi a călătorit în Siria. Tendințele sale puternic anti-calcedoniene i-au câștigat susținerea multora și a fost hirotonit patriarh de Antiohia în timp ce patriarhul canonic, Martirius era încă în Constantinopol. Petru a fost un patriarh numai timp de un an dar el a folosit acel an pentru a introduce o schimbare în liturghie la Antiohia. Imnului *Trisagbion* „Sfinte Dumnezeule, Sfinte tare, Sfinte fără de moarte miluiește-ne pe noi” Petru i-a adăugat „Tu ai fost răstignit pentru noi” mai înainte de „miluiește-ne pe noi” ἅγιος ὁ Θεός, ἅγιος ἰσχυρός, ἅγιος ὁ σταυρωθεὶς δι’ ἡμᾶς. Prin sine nu a existat nimic neortodox în această formulă din moment ce se referea la persoana Logosului în carne. Putea fi ușor interpretată într-un fel monofizit – și a devenit un fel de laudă sacră între monofiziți. Astfel, Antiohia a experimentat o formulă a monofizitismului în viața liturgică, chiar dacă domnia lui Petru a fost scurtă.

Moartea împăratului Marcian și întoarcerea la Alexandria a oponenților exilați la Sinodul de la Calcedon

Împăratul Marcian a murit la începutul lui 457. Cu moartea sa dinastia teodosiană a încetat. Marcian a fost responsabil pentru Sinodul de la Calcedon și el a fost responsabil pentru susținerea autorității sinodului, de a prevenii o revoltă deschisă din partea monofiziților. El a fost înmormântat când a început lupta asupra lui Calcedon. Lupta s-a dezlănțuit în Alexandria. Cel care a creat lupta a fost Dioscor – de această dată până la moarte. Dioscor a murit în exil în 454 dar nu a fost niciodată uitat de egipteni. O sursă, *Vita Petri Iberi* (63), îl portretizează pe Proterius ca având o inimă rea și ca fiind sângeros și ca bucurându-se asupra morții lui Dioscor. Decretul care îi exila pe cei care au participat la sinodul tâlhăresc a devenit nul după moartea împăratului Marcian. De aici, exilații s-au întors în Alexandria. Simultan, comandantul armatei militare din

Alexandria – Dionisie – nu se afla în acel moment în oraș. Partidul monofizit, care nu l-a privit pe Proterius niciodată ca fiind patriarhul legitim și-au ales propriul lor patriarh față de cel legitim mort Dioscor.

*Alegerea monofizită a lui Timotei Aleurus ca patriarh al
Alexandriei și asasinarea lui Proterius*

Alegerea lor a fost Timotei „Aelurus” – numit „nevăstuica” sau „pisica” din grecescul αἰλουρος. Ucenicii lui au pretins că porecla a venit din cauza staturii lui mici și emancipate; oponenții lui au pretins că provenea din cauza „peregrinărilor lui nocturne” din chilie în chilie pentru a solicita poziția de patriarh. Când moartea împăratului Marcian a devenit cunoscută în Alexandria, Timotei Aelurus a fost adus în oraș. Majoritatea oamenilor l-au susținut pe Timotei. Episcopii au ezitat. S-au găsit numai doi episcopi care să îl hirotonească pe Timotei, dintre care numai nul a venit din acea regiune. Celălalt a fost personalitatea interesantă a lui Petru Iberianul – Nabarnugios, un prinț barbar, care a fost odată ostatic, un ascet și monah și în cele din urmă episcop. Sever în Scrisoarea a doua (3) pretinde că au existat trei episcopi dar admite că toată procedura a fost secretă, neobișnuită și grăbită. Petru Iberianul a jucat un rol semnificativ în Egipt în distrugerea poziției lui Proterius. Unii au speculat că Proterius ar fi fost capabil să învingă asupra populației dacă nu ar fi intervenit influența lui Petru. Împărăteasa văduvă Evdochia, de lângă Ierusalim în 443 l-a susținut pe Petru Iberianul. Petru a avut legături bune cu curtea imperială și ele au continuat în timp ce el era creierul mănăstirii în Palestina. Când Evdochia a murit în 460, Petru a părăsit Egiptul și a început să lucreze pentru cauza monofizită. *Vita Petri Iberi* ne spune că încă din 453 „strigăte inspirate de Dumnezeu!” au fost auzite lângă teatru: „aduceți-l pe Dioscor în oraș! Aduce-ți pe ortodocși în oraș! Aduceți-l pe mărturisitor la tron. Fie ca oasele lui Proterius să fie arse! Fie ca Iuda să fie exilat! Arunca-l pe Iuda afară!” Pentru

alexandrini Dioscor a fost un mărturisitor adevărat, unul care a stat pentru adevăr, unul care a sfidat pe împărat și a excomunicat episcopul Romei. Dioscor a devenit un erou național, Proterius a devenit legat de polițele imperiale și de Sinodul de la Calcedon. Împăratul Marcian i-a scris lui Paladie, prefectul pretorian în august 455 pentru a ordona aceeași pedeapsă pentru ucenicii lui Eutihie și Apolinarie care era în efect și pentru manihei. Proterius a știu că polița a fost făcută. El a încercat în deșert să îl convingă pe papa Leon să le permită o interpretare mai flexibilă a Calcedonului în Egipt. Leon a refuzat deschis, pretinzând că Calcedonul a trebuit să fie acceptat deplin fără nici o diluare și fără nici o fluctuație a interpretării. Proterius a început o lungă dispută cu Leon asupra datei paștilor și în aceasta a fost de succes. Altfel, Proterius nu a avut nici o influență.

Când Dionisie a realizat că Timotei a fost hirotonit, el s-a grăbit înapoi la postul său în Alexandria și l-a arestat pe Timotei. O astfel de violență a făcut ca Dionisie să îl elibereze pe Timotei sub supraveghere. S-a ajuns la un tip de compromis temporar – ei au împărțit Bisericele din Alexandria, unele sub Timotei, unele sub Proterius. Lipsa de influență pe care o avea Proterius s-a reflectat în faptul că, deși era Săptămâna Mare și timpul ca candidații la botez să se prezinte, numai cinci candidați la botez au primit botezul de la Proterius. La doisprezece zile după hirotonirea lui Timotei Aelurus, Proterius a fost ucis în baptisteriu propriei sale catedrale în Sfânta și Marea Zi de Vineri. Trupul său a fost tras pe străzi și ars în hipodrom.

Cine era acum patriarhul? Proterius era mort. Se pare că ambii oficiali imperiali și ucenicii lui Proterius au voit să îl accepte pe Timotei numai cu o condiție. Putea Timotei să îi convingă pe ucenicii săi să îi accepte pe „proterieni”? Acest lucru nu îl putea face. Problema a fost adresată noului împărat pentru o decizie.

Încoronarea împăratului Leon I și polițele în Alexandria

Împăratul Leon I (457-474) a fost un soldat competent – *tribunus* – și un om de stat dar nu era teolog. La fel ca Marcian, Leon a fost un ofițer trac. Leon a fost primul împărat care a primit coroana de la patriarhul Constantinopolului. El își datora tronul lui Alan Aspar [a se vedea interesantul articol despre influența lui Aspar de G. Vernadski, „Flavius Ardabur Aspar,” în *Südost Forschungen* 6, (1941), 38 ff.]. Leon I a fost un calcedonian. Tendințele lui puritane nu au rămas neobservate – el a încercat să oblige odihna sâmbăta și a interzis instrumentele muzicale. Această situație în Alexandria a văzut-o ca una „de ordine publică,” eșuând să perceapă profunzimile problemelor teologice implicate în situație. Secvența de evenimente dată în *Vita Petri Iberi, Istoria Bisericească* (4, 1) al lui Zaharia, *Istoria Bisericească* a lui Teodor Lector (I, 8-9), indică că mai înainte de asasinarea lui Proterius, Împăratul Leon a fost înclinat să favorizeze pe Timotei Aelurus – aceasta putea fi influența lui Aspar ale cărui interese proprii față de goți au favorizat un patriarh slăbit al Constantinopolului. Imediat ce a învățat despre crimă, Leon I a trimis oficiali ca să investigheze.

Partidul monofizit a cerut ca un sinod să fie ținut în Efes pentru a decide subiectul patriarhului alexandrin. Evident, ei au voit să fie ținut în Efes fiindcă a fost locul celor două victorii ale Alexandriei – la Al Treilea Sinod Ecumenic sub Sfântul Chiril în 431 și la Sinodul Tâlhăresc sub Dioscor în 449. Ei au voit să redeschidă toată discuția despre validitatea Sinodului de la Calcedon. Împăratul Leon a respins această cerere. Patriarhul Constantinopolului, Anatolie, a sugerat și împăratul a acceptat cererea de a cere ca toți episcopii din imperiu ce au gândit despre două subiecte: hirotonirea lui Timotei și Sinodul de la Calcedon. Răspunsurile de după hirotonirea lui Timotei au fost unanime – consacrația a fost condamnată. Cu privire la problema sinodului de la Calcedon numai un episcop – Amfilohie de Side – a condamnat Sinodul. Restul episcopilor au pretins că au aderat la deciziile

Sinodului de la Calcedon. Matematica a luat locul cu cincisprezece ani. În 458 aproximativ două mii de episcopi au pretins că au aderat la Calcedon. Cu cincisprezece ani mai apoi împăratul Basilicus (575-476) a editat o enciclică care a condamnat esențial Sinodul de la Calcedon și aproximativ cinci sute de episcopi au fost de acord!

Exilul lui Timotei Aelurus și alegerea lui Timotei Salafaciolus ca patriarh de Alexandria

Împăratul Leon a acționat. Timotei Aelurus a fost scos afară din Alexandria. A fost ales și hirotonit un nou patriarh, unul care a aderat la Sinodul de la Calcedon. Timotei a fost condamnat la exil în Gangara. A fost arestat și trimis în exil. În timp ce părăsea Alexandria, populația s-a răsculat. De această dată autoritățile au fost pregătite și au calmat răscوالele. În timp ce călătorea la exilul său, Timotei s-a întâlnit cu respect pe cale. În Beirut [Berytus] episcopul Eustație, în ciuda faptului că a semnat actele Sinodului de la Calcedon și a răspuns favorabil cererii împăratului Leon I pentru atitudinea sa față de Sinodul de la Calcedon, i-a spus lui Timotei că era în înțelegere deplină cu el și doctrina sa. Timotei se spune că a fost de acord cu Eustație, pretinzând că a fost nesincer și ca dacă ar fi fost sincer, el ar fi trebuit să îi urmeze în exil.

Respectul pe care Timotei Aelurus l-a cerut pe cale în exil a dat autorităților imperiale de gândit, fiindcă a arătat cât de puternici erau monofiziții în acele regiuni. Autoritățile au inițiat acțiune împotriva unor astfel de lideri. Timotei a ajuns în exil în Gangara. Mai târziu, fost exilat în Cherson, un pas care a arătat cât de serios era stadiul influenței lui Timotei. Timotei a scris cu amar din exil. „Sunt exilat numai și din cauza loialității părinților și a Sinodului de la Nicea pentru o renunțare deschisă a lui Hristos la Calcedon. Condamnarea împotriva mea este ilegală și a fost obținută prin mituire. Nu mi s-a oferit nici o ocazie că să mă apăr.”

În primăvara lui 460 a fost ales în Alexandria un patriarh, un alt Timotei care a primit numele de Salafacious la fel ca și

„Basilicus.” Acesta din urmă însemna că el era „omul împăratului.” Monofiziții îl descriu pe Timotei ca pe un căutător de popularitate, un om cu o activitate sensibilă și un om „cu niște maniere fine.” El i-a uimit pe majoritatea celor din vremea lui fiindcă a refuzat să persecute oponenții lui. Aceasta ar putea fi rezultatul naturii sale „moi” și „gingașe” dar mai era ceva implicat aici. Timotei Salafacious a crezut că în diferitele partide creștine fiecare trebuia să cinstească pe Domnul după cum voiau.” Timotei apăra în esență dreptul la conștiință religioasă și dreptul la tolerare. Acest lucru nu a rămas nebăgat în seamă. Papa Leon cel Mare i-a scris lui Timotei Salafacious o mustrare. În mare măsură papa Leon a fost corect, căci până și monofiziții l-au urât pe Timotei pentru toleranța sa – ei au respins ocazia de a fi considerați martiri. Bunătatea sa în cele din urmă a câștigat popularitate. S-a înregistrat că populația alexandrină a strigat: „nu vom fi în comuniune cu voi dar vă iubim.” Timotei Salafacious a luat pasul extraordinar de a restaura numele lui în diptice, în ciuda diferitelor proteste de la papa Leon cel Mare care l-au tăiat de la comuniune cu Roma. Se pare că el s-a corectat mai târziu și a mutat din diptice numele lui Dioscor.

Sub conducerea fină și blândă a lui Timotei Salafacious în Alexandria nu a izbucnit nici o violență. Împăratul Leon I a fost capabil să trăiască restul vieții sale cu o ordine restaurată, deși tentativă în Alexandria. Alexandria fost ținută în pace tocmai din cauza că patriarhului calcedonian a împuternicit Calcedonul.

Depoziția lui Petru cel Plin în Antiohia, reîntoarcerea patriarhului Martirius și separațiile din monofizitism

În Siria și Palestina Petru cel Plin a ținut partidul monofizit viu. El a fost depus prin ordin imperial și Martirius a fost înlocuit ca și patriarhul legitim al Antiohiei. Maritrius s-a întors purtat de inтри și a renunțat la patriarhatul din Antiohia: „renunț la un cler recalcitrant, la niște oameni greu de condus și al o Biserică pervertită,” după cum scrie Teodor Lector în *Istoria Bisericească* (1,

21): lui Petru cel Plin i s-a permis să trăiască în Constantinopol sub supraveghere. El a fost destul de activ în Constantinopol unde a stat într-un partid de monofiziți conduși de Acachie, viitorul patriarh de Constantinopol.

Calcedonienii au putut distinge o fragmentare vizibilă a gândirii teologice. Diviziunile lăuntrice din monofizitism au crescut. Mai întâi, au existat ruperi imposibil de distins. Un grup a obiectat formulei de la Calcedon din „două naturi.” Un al doilea grup a crezut că doctrina lui Eutihie că umanitatea nu era ca a noastră. Din aceste două grupuri inițiale s-a creat o proliferație de secte teologice – o proliferație de secte din monofizitism. Ambele grupuri inițiale au pretins că Timotei Aelurus este părintele lor teologic. Timotei a fost venerat și ca un al doilea Sfântul Atanasie.

Influența triburilor germanice asupra vestului latin și asupra bizanțului

În această perioadă au avut loc evenimente în partea vestică a imperiului cu rezultate de lungă durată. În vest uciderea lui Valentinian III în 455 a pavat calea ca puterea să cadă în mâinile lui Ricimer care la fel ca și Aspar în est, a controlat facerea împăraților în vest. Goții germanici au câștigat influență efectivă asupra imperiului roman. În timpul domniei lui valentinian în partea vestică a imperiului din 425 până în 455, a existat o perioadă de pace relativă între cele două părți ale imperiului. S-a creat o înstrăinare culturală în vest. În vestul latin o cunoaștere a limbii grecești a dat cale liberă limbii grecești, deși latina a rămas pentru un anumit timp limba oficială a imperiului în est.

Înfrângerea lui Atila și creșterea influenței germanice

În anii 440 imperiul de est a trebuit să se confrunte cu vitalitatea hunilor de sub Atila. După ce a devastat Balcanii și după ce a obținut numeroase plăți financiare de la împărații estici, Atila s-

a întors spre vest. El a fost înfrânt în 451 de Aetiu, generalul roman în vest. În 454 Attila a cucerit serios în Italia când dintr-o dată a murit. Odată cu moartea sa largul său imperiu s-a dizolvat. A fost înlocuit de triburi germanice care acum și-au stabilit propriile împărății – în Africa vandalii; în Galia vizigoții. O nouă realitate teologică a intrat în partea latină a imperiului – aceste triburi germanice au fost ariene. Vacuumul politic creat de această situație în vest a fost umplut de episcopul Romei, papa Leon cel Mare (440-461).

Împăratul Leon I și terminarea influenței lui Aspar Ostrogotul

Împăratul Leon I (457-474) a încercat să se elibereze de dependența față de germani. Atât împăratul Leon cât și predecesorul său Marcian au servit în armată sub comanda lui Aspar Alanul, un ostrogot. Pentru a se elibera de controlul lui Aspar împăratul Leon a cerut sprijinul isaurienilor. Șeful isaurienilor, Trasicodissa, a intrat în Constantinopol cu armata sa și-a luat numele grecesc de Zeno și s-a căsătorit cu fiica cea mai mare a împăratului Leon Adriana în 466. Aceasta a schimbat polițele imperiale în est față de avansurile germanice în vest. Fără să mai fie indiferent față de cererile vestice pentru ajutor Împăratul Leon și-a trimis o forță militară largă împotriva vandalilor din Africa. Rezultatul a fost un dezastru pentru forțele imperiale – din cauza competenței germanului Gaiseric și parțial din cauza incompetenței comandantului imperial, Basilicus, cumnatul împăratului Leon. Aspar și-a făcut din nou simțită prezența în est – fiu său Patriciu s-a căsătorit cu a doua fiică a împăratului Leon. În ciuda faptului că Patriciu a fost un arian, a fost făcut moștenitorul tronului și a primit titlul de cezar. Sentimente germanice vehemente au izbucnit în Constantinopol. În 471 Aspar și fiul său Ardabur au fost asasinați, în timp ce fiul său Patriciu, care a scăpat cu răni serioase, a divorțat de fiica împăratului Leon și poziția sa de cezar s-a anulat.

Împăratul Zenon și influența isauriană

Zenon, liderul isaurian, a luat controlul din mâinile lui Aspar și și-a mărit influența sa isauriană. Împăratul Leon a murit în 474 și a fost urmat de nepotul său Leon al II-lea, fiul lui Zenon și Ariadne – Trasicodissa Isaurianul a devenit Împărat. Isaurineii erau subiecți imperiali și prin urmare nu puteau fi numiți tehnic barbari. Goții germanici, deși tehnic barbari, au fost cultural mai sofisticăți decât isaurienii, în special ca și un contact lung al lor cu Imperiul. Totuși, isaurienii erau priviți ca „străini” și a existat multă ostilitate anti-isauriană în imperiu la fel ca și sentimente anti-germanice. În ianuarie 475 a existat un complot ca Zeno să fie înlăturat. El a fost înlocuit pentru aproximativ optsprezece luni de cumnatul său Basilicus. Zenon a domnit din nou pe tron și a fost capabil să îl țină, în ciuda comploturilor neîncetate și a războiului civil pentru încă cincisprezece ani, din 476 până în 491. A doua accesione a lui Zenon la tron a coincis cu colapsul final a părții vestice a Imperiului Roman. Constantinopolul a fost obligat să îl recunoască pe Odoacer ca și noul conducător din Italia. Odoacer nu a avut nici o pretenție pentru titlu imperial – el a fost mulțumit cu a avea puterea reală și a primit titlul de *magister militum per Italiam*, conducând Italia ca și viceregele împăratului Zenon. Extern aparența unui imperiu unit a rămas dar de fapt Italia, la fel ca și restul Imperiului vestic, a fost pierdut sub conducere germană.

Zenon s-a pus să miște restul amenințării germanice în est. Ostrogoții mai aveau forțe militare substanțiale sub Theodoric Strabon în Tracia și sub Teodoric Amalul în Ilyricum. Forțele germanice fluctuau constant între slujirea guvernului imperial și în a se ridica împotriva lui. Amenințarea lui Teodoric Strabon a încetat în 484 odată cu moartea sa. În 488 diplomații imperiali a inventat un fel de a se descotorosii de Teodoric Amal cerând ca să se mute la vest împotriva lui Odoacer și dacă erau de reușită Teodoric Amalul v-a conduce Italia. Cele două forțe germanice s-au întâlnit într-o luptă aprigă în 493 – Teodoric l-a omorât pe Odoacer cu

propiile sale mâni. Controlul Italiei a căzut în mâinile lui Teodoric Amalul, care și-a luat titlul de Teodoric cel Mare. Zenon, scăpând de amenințarea germanică, a trebuit să se confrunte cu șefii isaurieni. Odată cu pierderea vestului s-a pierdut partea calcedoniană a Imperiului.

Pierderea vestului calcedonian lui Teodoric și încercarea împăratului Basilicus de a ajunge la un compromis cu ne-calcedonienii

Zenon a realizat că nu a existat nici un motiv pentru a face compromis cu monofiziții moderați. O delegație de monahi alexandrini a călătorit la Constantinopol pentru a îi solicita lui Zenon să denunțe Sinodul de la Calcedon. Înainte ca Zenon să aibă o șansă să implementeze o astfel de poliță, o revoltă la palat l-a detronat și a pus pe vărul său Basilicus pe tron. Monahii au sosit ca să îl găsească pe Basilicus pentru a fi fratele senior al slujitorilor.

Unul dintre primele aceste a fost de a îl chema pe Timotei Aelurus din exil din Cherson – Timotei a fost în exil pentru cel puțin șaisprezece ani. În calea sa înapoi către Alexandria Timotei s-a oprit la Constantinopol și a avut o audiență cu noul împărat. Marinarii din Alexandria au structurat o paradă în capitală pentru mărturisitorul lor. După Zaharia (5, 1), Teofan în *Chronographia* și Teodor Lector (1, 30), Timotei, aparent în imitarea intrării Domnului nostru în Ierusalim, el a intrat în Constantinopol pe un măgar. Împăratul Basilicus a ieșit să îl primească. Teodor Lector relatează că Timotei a degradat intrarea triumfală intrând pe un măgar. Noul episcop de Roma, Simplicius, a fost scandalizat și a scris o *Scrisoare* (4): „cum se face că îl cinstiți pe acel eretic, acel paricid mai detestabil decât Cain?” Petru cel Plin a fost și el în Constantinopol și Timotei și Petru au scris o enciclică tuturor episcopilor semnată de Basilicus. Această enciclică s-a bazat pe o confirmare a Sinodului de la Niceea, al Doilea Sinod Ecumenic (Constantinopol, 381) și ambele Sinoade de la Efes – al Treilea

Sinod Ecumenic (431) și Sinodul Tâlhăresc din 449. Aceasta a declarat anatemă *Volumului* lui Leon „și toate lucrurile spuse și făcute la Calcedon în inovație la sfântul crez de la Nicea.” Enciclica a fost împruternicită de legile împotriva ereziei stabilite de Teodosie II. Episcopii care nu au semnat enciclica au fost exilați. Această enciclică a pavat calea către viitorul *Henotikon* al lui Zenon.

Enciclica lui Basilicus 476

„Împăratul Cezar Basilicus, evlaviosul, victoriosul, triumfantul, supremul, pururea vrednicul Augustus și Marcus cel mai ilustru Cezar lui Timotei, Arhiepiscop al marelui Scaun al alexandrinilor, iubitului și cinstitului de Dumnezeu.”

„A fost plăcerea noastră că indiferent ce legi au fost decretate din partea credinței apostolice adevărate de acești predecesori pioși ai noștii care au menținut adevăratul serviciu al nedespărțitei și pururea fiitoare Treimi ca să nu fie niciodată inoperative. Suntem dispuși să anunțăm ca fiind propria voastră acțiune. Noi care preferăm evlavia și zelul după cauza Domnului și Mântuitorului nostru Iisus Hristos, care ne-a creat și ne-a făcut plini de mărire, mai înainte de orice pricepere în afacerile lumești și fiind convinși că unitatea în turma lui Hristos este păstrarea noastră ca și subiecți, temelia sănătoasă și neclătinată a imperiului. Fiind mișcați de aceste considerații cu un zel dumnezeiesc și oferindu-i Domnului și Mântuitorului nostru unitatea Sfintei Biserici ca și primele fructe ale domnie noastre, decretăm că baza și așezământul nostru, adică simbolul celor treisuteșioptâsprezece părinți care s-au adunat în conformitate cu Duhul Sfânt, la Nicea în care credem că am fost botezați, că numai aceasta ar trebui să aibă primire la ortodocși în toate sfinetele Biserici ale lui Dumnezeu, ca și un formular al dreptei credințe și suficientă pentru distrugerea totală a oricărei erezii și pentru unitatea completă a Bisericilor lui Dumnezeu. Aceasta fără nici un prejudiciu pentru forța actelor celor o

sutășicinsprezece părinți adunați în acest oraș imperial în conformitate cu sfântul sinod și în comemorarea celor care au blasfemiât împotriva Duhului Sfânt. Fără nici un prejudiciu toate actele au trecut în orașul mitropolitan al Efesului împotriva neevlavioșilor Nestorie și cei care au favorizat subsecvent opiniile lui.”

„Procedurile care au perturbat unitatea și ordinea sfintelor Biserici ale lui Dumnezeu și pacea lumii întregi, adică așa-numitului *Volum* al lui Leon și toate lucrurile spuse și făcute la Calcedon în inovație mai sus menționatului simbol al credinței celor treisupteșioptăsprezece sfinți părinți, fie prin calea definiției credinței sau prin așezarea simbolurilor sau a interpretării sau instrucției sau discursului, decretăm că aceștia ar trebui anatematizați aici și pretutindeni de sfinții episcopi în fiecare Biserică și ar trebuie dați flăcărilor când vor fi găsiți, având în vedere că astfel s-au respectat doctrinele eretice de predecesorilor noștri, de cinstită pomenire, Constantin și Teodosie cel Tânăr. Fiind astfel decretați ca fiind nuli, ei să fie excomunicați din sfânta și soborniceasca Biserică Apostolică Ortodoxă, ca încălcând definițiile mântuitoare și veșnice ale celor treisuteșioptăsprezece părinți și cele ale binecuvântaților Părinți care, prin Duhul Sfânt au decis la Efes; ca nimeni din preoțime sau laitate să li se permită să devieze de la constituția sacră a crezului. Dimpreună cu toate inovațiile sfântului simbol care au fost cauzate la Calcedon să fie anatematizată erezia celor care nu mărturisesc că unul născut Fiul al lui Dumnezeu a fost cu adevărat întrupat și a devenit om prin Duhul Sfânt și din fecioara Maria, *Theotokos* ci în conformitate cu orgoliul lor ciudat, fie din cer sau o simplă blasfemie și apariție. Pe scurt, fiecare erezie și orice altă nouă inovație cu privire la gândire și la limbaj, a fost creată în violarea simbolului sacru în orice loc și timp. În măsura în care este datorită providenței imperiale, de a furniza subiecților cu o deliberare, securitate, nu numai pentru prezent ci și pentru viitor, decretăm că sfinții episcopi să subscrie acestei enciclice sacre atunci când ea este arătată lor, ca și o

declarație distinctă ca ei să conducă prin crez pe cei treisuteșioptâsprezece părinți. Prin definiție care s-au adunat în orașul metropolitan al Efesului, că simbolul sacru al celor treisuteșioptâsprezece părinți se cuvine să conducă – în timp ce ei anatematizează fiecare piatră de poticnire ridicată la Calcedon față de credința ortodocșilor și să respingă în întregime Bisericile ca și un impediment la bunăstarea noastră generală.”

„Cei care după ce au redactat această scrisoare sacră, pe care am realizat-o în conformitate cu voința lui Dumnezeu în încercarea de a împlini acea unitate pe care toți o dorim pentru Bisericile lui Dumnezeu, vor încerca să aducă înainte ca să numească inovațiile credinței pe care le-am redactat la Calcedon, fie în scris, fie prin instrucție, în orice manieră sau loc sau timp – cu privire la aceste persoane care sunt cauza confuziei și tumultului în Bisericile lui Dumnezeu și între subiecții noștri și dușmanii lui Dumnezeu și față de siguranța noastră, le poruncim în conformitate cu legile decretate de predecesorul nostru Teodosie de sfântă pomenire, împotriva unui astfel de rău, la care legile sunt subjugate la această Enciclică sacră – adică episcopi și cler care au fost depuși; dacă monahii sau laicii sunt subiectul exilului și a oricărui fel de confiscare și pedepsiți de cele mai crude pedepse.”

„Astfel sfânta și consubstanțiala Treime, Creatorul și Susținătorul universului, care a fost cinstit de către noi, primind în acest moment o slujbă din mâinile noastre pentru distrugerea așa-numitelor pedepse și confirmarea tradițiilor adevărate și apostolice ale crezului care au fost declarate favorabile și pline de milă sufletelor noastre și tuturor subiecților noștri, dacă ne vor ajuta ca să păstrăm pacea lumii.” [*Patrologia Graeca* 86, 2599-2604].

Refuzul patriarhului Acachie de a semna enciclica

Timotei Aelurus și Petru cel Plin, reprezentând respectiv patriarhatele Alexandriei și al Antiohiei, au semnat documentul. Anastasie, patriarhul Ierusalimului a semnat la fel cum au semnat

aproximativ cinci sute de episcopi. Acachie, patriarhul Constantinopolului, a refuzat să semneze. Motivul lui de a nu semna nu pare că a fost teologic, din moment ce Acachie a fost un lider între monofiziți și anti-calcedonieni în timp ce era preot în capitală. Se crede că Acachie a ținut la Calcedon din cauza canonului Douăzecișiopt care a ridicat scaunul Constantinopolului la un fel de egalitate cu vechea Romă. Aceasta ar putea fi o simplificare. Acachie a primit două scrisori de la papa Simplicius care îl chema să nu semneze enciclica. Acachie a fost pronunțat depus dar condamnarea nu pare că a fost dusă la îndeplinire.

Timotei Aelurus și respingerea monofizitismului extrem

În cele din urmă Timotei Aelurus a dezamăgit aripa eutihiană a partidului monofizit, căci el și-a stabilit clar poziția despre natura umanității lui Hristos. „Hristos a fost de aceeași natură cu noi în carne și de aceeași natură cu Tatăl în Dumnezeuire.” Se pare că eutihienii susțin că natura divină a lui Hristos a absorbit complet natura umană și carnea lui Hristos a fost „cerească.” Eutihienii din această perioadă înainte l-au privit pe Timotei Aelurus și Petru cel Plin ca și calcedonieni. Timotei a fost de succes în obținerea marii sale dorințe de a ține un sinod la Efes.

Timotei Aelurus și Sinodul de la Efes

Timotei Aelurus a prezidat un sinod de peste aproximativ cinci sute de episcopi la Efes. Sinodul lui Timotei a promovat o anatema asupra Sinodului de la Calcedon, acel sinod care „a întors lumea cu susul în jos.” Acest sinod a anulat drepturile patriarhale conferite de Constantinopol. Petru cel Plin s-a întors la Antiohia fără opoziție – scaunul a fost vacant din cauza morții episcopului Iulian. Timotei Aelurus a intrat în Alexandria cu triumfalism. Comportamentul său era dincolo de reproș. El a tratat cu amabilitate ofițerul care l-a arestat cu aproximativ șaptesprezece sau

optâsprăzece ani mai înainte. S-a comportat frumos cu Timotei Salafaciolus, oferindu-i o leafă din veniturile bisericii – un dinar pe zi, lucru suficient pentru un monah. Timotei Salafacilous nu a opus rezistență, întorcându-s la mănăstirea pe care mai înainte a părăsit-o pentru a își asuma greutatea datoriei de patriarh. Bunătatea și gentilețea lui Timotei Aleurus a iritat pe mulți dintre susținătorii lui, căci el a refuzat să abordeze „strict” pe proterieni. El a cerut numai o renunțare verbală a Sinodului de la Calcedon ca și o prerechizită pentru comuniune. Timotei a adus rămășițele trupului lui Dioscor înapoi la Alexandria și l-a înmormântat cu cinste dimpreună cu restul patriarhilor aceluia oraș.

Se pare că Timotei Aelurus a dobândit victoria. El nu s-a așteptat la provocarea primită de la patriarhul Acachie. Patriarhul Constantinopolului a început să creeze intrigi pentru restaurarea lui Zenon ca și împărat. El a avut susținere de la Împărăteasa văduvă Verina. Nu a fost o mișcare lipsită de înțelepciune, fiindcă Zenon avea în spatele lui cea mai puternică forță militară din imperiu – isaurienii. Acachie putea împărți capitala care avea încă numeroși susținători la Calcedon în timp ce enciclica lui Basilicus i-a înfuriat pe acei calcedonieni și a adus pe alții în apărarea Calcedonului, fie pentru motive teologice sau pentru importanța pe care au atașat-o Canonului Douăzecișiopt. Patriarhul Acachie a apelat la celebrul Daniel Stilitul.

Patriarhul Acachie și Sfântul Daniel Stilitul

Sfântul Daniel (mort în 493) a fost cel mai celebru dintre ucenicii Sfântului Simeon Stilitul – de fapt, Daniel a fost cel care a primit moștenirea lui Simeon după moartea acestuia din urmă. Daniel a petrecut primii săi ani la Samosata și în alte mănăstiri din est. Când a ajuns la Constantinopol era deja de patruzecișisapte de ani. Daniel era considerat un profet și a avut încredere deplină în împăratul Leon I și Sfântul Ghenadie patriarhul Constantinopolului din 458 până în 471. Sfântul Ghenadie a avut o reputație excelentă

în Constantinopol și în alte locuri. Hirotonirea Sfântului Ghenadie a împuternicit și mai mult reputația acestuia din urmă. Fiind prezent împăratul, Sfântul Ghenadie l-a hirotonit pe Daniel preot fără ca Daniel să părăsească stâlpul său. Viața și sfințenia puterii de rugăciune a sfințeniei lui au devenit faimoase în tot imperiul. Mai mult Sfântul Ghenadie a fost un teolog și un exeget. Deși mai de vreme în viața sa în 431 Sfântul Ghenadie a scris o critică la cele *Doisprezece anateme* ale Sfântului Chiril și l-a acuzat pe Sfântul Chiril de blasfemie în *Ad parthenium*, lucrarea sa în adăugare la Volumul papei Leon, din ale cărui fragmente mai avem și astăzi, au stabilit ortodoxia lui. Binecuvântat de Sfântul Ghenadie și stabilindu-și propria faimă pentru sfințenie și daruri profetice, Sfântul Daniel s-a pogorât de pe stâlpul său pentru al ajuta pe Acachie. Acest act a creat un sens de tensiune dramatică. *Vita Danielis* ne relatează că atunci când Sfântul Daniel s-a confruntat cu Împăratul Basilicus una dintre gărzile gotice „a căzut moartă” și Basilicus a fost amenințat cu judecata. Prezența duhovnicească a Sfântului Daniel a forțat esențial pe Basilicus să se scuze și să își strice strategia. La un anumit moment Acachie a primit o replică de la papa Simplicius, care l-a laudat pe Acachie pentru tăria voinței sale într-o situație critică. Papa Simplicius i-a scris lui Basilicus și tuturor arhimandriților din Constantinopol insistând pe mutarea lui Timotei Aelurus. Basilicus a renunțat în cele din urmă. S-a redactat o nouă enciclică, o altă „sfântă enciclică,” care l-a denunțat pe Nestorie și Eutihie „cu restul ereziilor.” Mai mult, s-au reafirmat drepturile patriarhului și s-a condamnat orice reîntâlnire a unui sinod nou.

Întoarcerea împăratului Zenon și asasinarea lui Basilicus

Spre finele lui August în 476 Zenon s-a întors în Constantinopol cu trupele sale isauriane. Prin decembrie un edict a abrogat autoritatea împăratului Basilicus, care a dispărut din istorie. Rumoarea a fost „îmună ca zidul” – care era aproape de adevăr –

Basilicus și familia sa au fost îngropați într-o cisternă în Capadocia unde au murit de foame.

Primii cinci sute de episcopi care au semnat prima enciclică a lui Basilicus s-au grăbit să facă amenzi cu patriarhul Acachie cu excepția lui Timotei Aelurus. Au mai existat doi alții episcopi – Anastasie al Ierusalimului și Epifanie de Migdala. Episcopii au pretins că au fost „obligăți” să semneze și o astfel de scuză a fost acceptată din motive evidente.

Moartea lui Timotei Aelurus și alegerea lui Petru Mongus

Cei doi patriarhi monofiziți, Timotei Aelurus în Alexandria și Anastasie în Ierusalim au fost lăsați singuri din cauza vârstei lor – s-a crezut că este mai bine să fie lăsați să moară. Papa Simplicius în *Scrisoarea 8* a sugerat că Zenon trebuia să îl execute pe Timotei Aelurus ca și o mulțumire pentru întoarcerea la tronul imperial. Zenon a respins sfatul. Timotei a murit pe la mijlocul lui 477, nu cu mult după ce Zenon a cucerit tronul. Monofiziții din Alexandria au ales și au hirotonit pe Petru Mongus, o companie exilată a lui Timotei Aelurus. Din nou au existat acuzații ale unei hirotoniri neobișnuite. În scrisoarea sa către Simplicius (*Scrisoarea 8*), Acachie a pretins că Petru Mongus a fost hirotonit numai de un episcop, în grabă la miezul nopții mai înainte ca Timotei să fie înmormântat. Că Petru a fost hirotonit noaptea a fost în conformitate cu o practică obișnuită în Alexandria și Acachie trebuia să fie conștient de aceasta. În Alexandria succesorul patriarhal a fost așteptat să țină priveghere lângă trupul patriarhului decedat și să ia cu propriile sale mâni palliumul Sfântului Marcu de pe gâtul patriarhului. Că numai un episcop l-a hirotonit pe Petru Mongus este o altă acuzație care dacă este adevărată, a violat legile canonice. Există puține îndoieli că Petru a fost acceptat de populație. Ceea ce a fustrat și a înfuriat pe papa roman a fost cererea patriarhului Acachie ca Petru Mongus să nu fie recunoscut pentru a se descoperii că Acachie negocia cu Petru Mongus. În acest moment papa roman susținea pe cei doi

calcedonieni – Timotei Salafaciolus în Alexandria și Calendio în Antiohia.

Un timp de necaz în Antiohia

În mijlocul lui 478 Anastasie, patriarhul Antiohiei a murit. Martirius, un oponent al Sinodului de la Calcedon a fost ales și hirotonit patriarh al Antiohiei. Martirus a cheltuit puțin în a lăsa poziția sa să fie cunoscută. Zaharia oferă textul unei enciclice trimise de Martirius în care a pretins că adevărata credință se găsea în primele trei sinoade de la Nicea, Constantinopol și Efes. Mai mult oricine accepta orice altă învățătură nouă sau doctrină de la orice alt sinod, „Sardica, Ariminum sau Calcedon” trebuia anatematizat. Situația în Antiohia se îndrepta spre anarhie. Majoritatea populației în Antiohia a fost anticalcedoniană dar au mai rămas un grup calcedonian puternic, constând mai mult din clasa superioară și din ofițeri imperiali. După *Chronologia* Ioan Malalas (15, 103), evreii din Antiohia i-au susținut pe calcedonieni, rezultat care a dus la masacrarea evreilor de către anti-calcedonieni.

Numirea lui Calendio ca patriarh al Antiohiei

Împăratul Zenon l-a depus și exilat pe Petru cel Plin. Pe calea sa în exil Petru a scăpat și a intrat într-o mănăstire a susținătorilor lui unde brațul imperial nu îl putea ajunge. Susținătorii lui Pentru cel Plin l-au scos pe Ioan Codonatus ca și candidat la patriarhie, un om pe care Petru cel Plin l-a hirotonit ca episcop de Apamea, deși Ioan nu a locuit niciodată acolo. Autoritățile imperiale au respins candidatul și l-au ales pe Ștefan I. Imediat monofiziții l-au acuzat pe Ștefan I de a fi nestorian, o acuzație pe care nu au putut-o susține substanțial. În orice caz, Ștefan I a fost omorât de o gloată. Un alt Ștefan a fost hirotonit patriarh de Acachie pentru a lua locul patriarhului asasinat. Acest act realizat de Acachie a dus la alte acuzații, chiar și de la papa Simplicius. De această dată subiectul a

fost „puterea” și „autoritatea” scaunului de la Constantinopol și încălcarea drepturilor altor scaune. Acachie i-a răspuns papei Simplicius că el a acționat numai pentru a-i asigura că un episcop ortodox a umplut scaunul Antiohiei și pentru a nu stabili un precedent. Simplicius a domolit și a acceptat „alegerea neobișnuită” cu condiția și cu înțelegerea că *ne in unsum posteritatis veniat statuta patrorum confundat*. Ștefanul hirotonit de Acachie a murit în curând și monofiziții din nou au susținut candidatura lui Ioan Codonatus. Zenon, determinat care a fost determinat să nu aibă nimic de a face cu partidul susținut de Vasilicus de Basilicus, a conferit cu patriarhul Acachie și ambii au fost de acord cu privire la Calendio, apocrisiarul din Antiohia la Constantinopol. Unele surse – Teofan și Teodor Lector – pretind că Calendio a fost și el hirotonit la Constantinopol dar aceste lucru pare puțin probabil, în special în lumina scrisorilor papei Simplicius către patriarhul Acachie. El a fost probabil hirotonit în Antiohia sub o supraveghere imperială apropiată. Portretul din Calendio din câte este relatat în surse este proaspăt. Caracterul său vine din principiu. El a fost un susținător solid al Sinodului de la Calcedon și deși el a fost întotdeauna voitor să ofere concesiuni, nici o concesiune nu a fost schimbată ca și sacrificiu pentru principiile și crezurile sale teologice.

Calendio a anatematizat pe Petru cel Plin dar a adăugat la *Trisaghion* o schimbare importantă – mai înainte de „și a fost răstignit pentru noi,” Calendio a adăugat „Hristos regele nostru.” A fost o lovitură puternică, fiindcă nici monofiziții și nici calcedonienii nu au putut obiecta la această frazare. Calendio a împlinit altceva semnificativ, ceva uitat de mult în Biserica vestică – el i-a împăcat pe eustațienii schismatici. Calendio, având moaștele Sfântului Eustațiu le-a adus din exil în Antiohia, a reconciliat pe eustațieni cu biserica la Antiohia și astfel a vindecat schisma care a durat timp de o sută și cincisprezece ani.

Intrigile politice și ecclesiale

Acachie, care era un pragmatist, a realizat destul de bine care era stadiul afacerilor. În vest nu mai era nici un împărat, lucru ce a însemnat că Simplicius al Romei a fost dependent de Zenon. A fost informat de noile schisme în trupul anti-calcedonienilor. Zaharia ne informează în *Istoria Bisericii* (5, 4) că episcopul de Ioppa, Teodot, a insistat pe o eradicare completă a Sinodului de la Calcedon și volumul papei Leon se pretinde că a fost susținut de treizeci de mii de monahi egipteni. Proterienii au încercat să se reconcilieze cu Petru Mongus, care după ce a auzit de amenințările cu depozitia și exilul de către Zenon, au trăit în mănăstirile monofizite fără să renunțe la patriarhat brațul imperial nu îl putea ajunge în aceste mănăstiri. Zenon a insistat ca Timotei Salafaciolus să fie pus pe tronul alexandrin pentru tot restul vieții. Această acțiune a fost luată. Rezultatul a fost izbucnirea a mai multă violență în Alexandria și de această dată populația l-a acuzat pe Timotei Salafaciolus. Spre finele lui 481 și începutul lui 482 Timotei Salafaciolus, un bătrân care știa că nu are să mai trăiască mult și-a trimis prietenul și monahul pahomian, Ioan Talaia, la Constantinopol pentru a cere ca succesorul său să fie ales în clerul egiptean.

Ioan Talaia și Petru Mongus

Comandantul militar isaurian, Illus, care a pavat calea pentru întoarcerea cu reușită a lui Zenon la Constantinopol, a devenit implicat acum în intriga împotriva lui Zenon. Se pare că Ioan Talaia l-a căutat pe Illus în Constantinopol. Zenon, care a aprobat „alegerea liberă” în Alexandria era conștient că Illus complota împotriva lui cu prefectul din Alexandria. Mai înainte de a părăsi Constantinopolul autoritățile au extras un jurământ de la Ioan Talaia că nu v-a căuta tronul patriarhal al Alexandriei. Timotei Salafaciolus a murit la scurt timp – există un vag cu privire la data

actuală dar Schwartz o plasează pe februarie 482. Populația din Alexandria a reconfirmat alegerea lui Petru Mongus. Ioan Talaia, încălcându-și jurământul, a fost hirotonit ca și patriarhul calcedonian al Alexandriei. Informațiile care ne vin de la Liberatus al Cartaginei în *Breviarum causae Nestorianorum et Euthychianorum* (17, 3) este că Ioan Talaia l-a informat pe Illus, atunci în Antiohia, de data alegerii dar nu l-a informat pe Acachie sau Zenon. Împăratul a fost furios că Ioan Talaia și-a încălcat jurământul și l-a acuzat de sperjur. În *Istoria Bisericească* a lui Evagrie Scolasticul Zenon este citat că l-a informat pe papa Simplicius că nu l-a recunoscut în nici un fel pe Ioan, un om care și-a încălcat jurământul și acesta a fost singurul motiv pentru care hirotonirea nu i-a fost recunoscută. Zenon a optat pentru Petru Mongus dar cu condiții. Petru a acceptat o profesiune teologică a credinței trasă de Acachie – Petru și-a trimis o delegație în Constantinopol pentru a-și argumenta cazul. Profesiunea de credință trasă de patriarhul Acachie a devenit celebrul *Henotikon* a lui Zenon. A fost gata în mijlocul lui 482.

Henotikonul lui Zenon 482

„Împăratul Cezar Zenon, pios, victorios, triumfător, suprem, pururea adoratul August, clericilor și episcopilor și monahilor și laicilor din Alexandria, Egipt, Libia și Pentapolis.”

„Fiind asigurat de origine și constituție, puternica și invincibila apărare a suveranității noastre este credința dreaptă și adevărată, care, prin inspirație divină, a fost așezată de treisuteșioptsprezece părinți adunați la Nicea și o sutășicincizeci de părinți care, în același fel, s-au întâlnit la Constantinopol, au confirmat ceea ce noi analizăm ziua și noaptea prin intermediul rugăciunii, picturilor zeloase și a legilor pentru ca Sfânta și Apostolica Biserică din orice loc să fie multiplicată, maica nesticăcioasă și nemuritoare posesoare a sceptorului nostru. Această laicitate evlavioasă, continuând în pace și unanimitate cu respect la Dumnezeu să poată ca împreună cu episcopii, prea iubiții de

Dumnezeu, clerul, arhimandriții și monahii să ofere cererile lor acceptabil din partea suveranității noastre.”

„Atâta vreme cât marele nostru Dumnezeu și Mântuitor Iisus Hristos, care s-a întrupat și a fost născut din fecioara Maria, sfânta fecioară și *Theotokos*, aprobă și acceptă mărirea noastră concordantă și slujba, puterea dușmanilor noștri v-a fi zdruncinată și distrusă și v-a aduce pace cu binecuvântările ei, temperată, fruct abundent și tot ceea ce îi este trebuincios omului v-a fi oferit liber.”

„De atunci credința irepresibilă este păstrată în noi și în domeniul roman, petiții au fost oferite nouă de la arhimandriți evlavioși și de la eremiți și alte persoane venerabile, rugându-ne cu lacrimi ca unitatea să fie pronunțată pentru Biserici și ca mădularele să fie unite împreună pe care dușmanul binelui l-a distrus, cu conștiința că apărarea v-a cădea asupra lui atunci când el v-a asalta trupul cu toată condiția lui. Din moment ce se întâmplă ca din nenumăratele generații care pe parcursul a mai multor ani s-au retras din viață și dintre care unii s-au mutat de la noi lipsiți de regenerare și în timp ce alții au fost născuți pe baza călătoriei inevitabile a omului fără să participe la euharistie. Multe crime s-au perpetuat. Nu numai pământul ci și aerul a fost poluat de o mulțime de vărsare de sânge. Pentru ca acest stadiu al lucrurilor să fie schimbat în bine, cine nu s-ar ruga? Pentru acest motiv am fost nerăbdători ca voi să fiți informați că noi și Bisericile din fiecare colț nu am susținut și nici nu am avut alt simbol sau învățătură sau definiție a credinței sau crez decât simbolul credinței menționat și confirmat mai sus a celor tresuteșioprâsprăzece părinți. Dacă vreo persoană crede așa, îl declarăm străin, după cum am spus, păstrătorul suveranității noastre și al primirii acestui mesaj singur sunt toți oamenii botezați când doresc iluminarea mântuirii.”

„A fost acest simbol pe care toți Sfinții Părinți s-au adunat la Efes după cum a urmat, care au trecut condamnarea depoziției asupra neevlaviosului Nestorie și care subsecvent și-a retras simțămintele. Acest Nestorie și restul i-au împărtășit sentimentele. Pe acest Nestorie îl anatematizăm, dimpreună cu Eutihie și restul

care susțin opinii contrare celor menționate mai sus, primind în același timp cele *Doisprezece capitole* ale lui Chiril, de binecuvântată pomenire, arhiepiscop al Bisericii Catolice a alexandrinilor.”

„Mai mult, mărturisim că Unul Născut Fiu al lui Dumnezeu, care și-a asumat cu adevărat umanitatea, adică Domnul nostru Iisus Hristos, car este consubstanțial cu Tatăl cu privire la dumnezeire și consubstanțial cu noi cu privire la umanitate, că El, pogorându-se și devenind întrupat de la Duhul Sfânt și de la Maria și Fecioara și *Theotokos* este una și nu două. Căci afirmăm că ambele miracole și suferințele pe care le-a îndurat voluntar în carne sunt cele ale unei persoane singure. Căci noi nu acceptăm în nici un caz pe cei care fac o diviziune sau o confuzie sau introduc o fantomă. Căci această întrupare cu adevărat nepăcătoasă din *Theotokos* nu a produs o adăugare a unui Fiu fiindcă Sfânta Treime a continuat ca o Treime chiar și atunci când o persoană din Treime, Dumnezeu Logosul, a devenit întrupat. Știind că Sfintele Biserici Ortodoxe din toate părțile și nici preoții iubiți de Dumnezeu care sunt la capul lor și nici propria noastră suveranitate nu ne-au permis și nici nu ne permit orice alt simbol sau definiție de credință decât acele sfinte definiții menționate mai sus, noi ne-am unit fără nici o ezitare.”

„Aceste lucruri vi le-am scris fără să afirmăm o nouă formă de credință, ci din asigurarea voastră. Oricine care crede astfel, în prezent sau în alte vremuri, fie la Calcedon sau în alte sinoade, îl anatematizăm. Și în special sus menționatul Nestorie și Eutihie și cei care le susțin doctrinele. Legați-vă de maica duhovnicească a Bisericii și în ea bucurați-vă de aceeași comuniune cu noi, căci după cea menționată mai sus și după singura definiție a credinței, adică cea a celor treisuteșioptăsprezece părinți. Căci Maica voastră cea sfântă Biserica așteaptă să vă îmbrățișeze ca și pe niște copii adevărați și iubește să vă asculte cuvintele, interzise atât de multă vreme. Grăbiți-vă căci făcând astfel vă ve-ți pune în slujba Stăpânului și Mântuitorului și Dumnezeu, Iisus Hristos și vi se va poruncii suveranitatea noastră.” [*Patrologia Graeca* 86, 2619-2626].

Henotikonul v-a rămâne polița oficială a lui Zenon pe tot parcursul domniei și a continuat sub domnia Împăratului Anastasie I (491-518). *Henotikonul* a fost repede acceptat de patriarhii Constantinopolului, Alexandriei și al Ierusalimului. Testul teologic al lui Petru Mongus a devenit vehiculul unității estului. Simplicius al Romei l-a respins lucru la care trebuia să ne așteptăm. Simplicius a apărât deja pretenția lui Iacon Talia la scaunul patriarhal din Alexandria – Ioan a fugit în Roma după recunoașterea lui Petru Mongus. Ceea ce putea face Roma cel mai mult pentru el a fost să îl facă episcop de Nola. Simplicius a murit la scurtă vreme după 483.

Papa Sfânt Felix III

Un nou episcop al Romei, Sfântul Felix (483-492) a luat o acțiune decisivă. Felix a trimis o delegație a legaților la Constantinopol pentru a cere depunerea lui Petru Mongus. Delegația papală a reușit să greșească în misiune – delegația a comunicat cu patriarhul Acachie și a auzit numele lui Dioscor și Petru Mongus citite din diptice. Sfântul Felix al II-lea a ținut un sinod roman în iulie 484 care a suspendat legații și l-a excomunicat pe Acachie. Astfel a început Schisma Acachiană, o schismă între Roma și Constantinopol care v-a dura timp de treizecișicinci de ani. Felix III i-a scris o scrisoare lui Zenon în care l-a sfătuit „să învețe cele duhovnicești de la comandanții lui” și să „nu dorească să învețe” în Biserică. Această scrisoare este considerată începutul confruntării dintre papalitate și imperiu – ironic într-un anume sens fiindcă papa Sfânt Felix III se pare că a fost primul episcop al Romei care și-a anunțat alegerea sa împăratului.

Exilul lui Calendio și întoarcerea lui Petru Mongus

Situația din Antiohia nu a fost atât de strălucită pe cum credeau Zenon și Acachie. Când l-au hirotonit pe Calendio ca patriarh, ei știau că este în urma Sinodului de la Calcedon. Calendio

Mărturisirea credinței a Bisericii din Persia

„Credința noastră trebuie să fie una din naturile divine în trei persoane perfecte: o Treime adevărată și veșnică Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt. Aceasta este mărturisirea prin care păgânismul este cucerit și iudaismul este muștrat. Mai de parte, cu privire la *iconomia* lui Hristos, credința noastră trebuie să fie în mărturisirea celor două

naturi ale Dumnezeuirii și umanității. Fie ca nici unul dintre noi să nu introducă amestecarea, confuzia și amestecarea în diversității a acestor două naturi, văzând că Dumnezeirea rămâne neschimbată în propriile caracteristici și umanitatea rămâne a ei. Noi unim diversitățile celor două naturi într-o maiestate și adorație din cauza desăvârșirii și unirii neamestecate – *συναρμεια* – care a existat între dumnezeire și umanitate. Dacă crede cineva sau îi învață pe alții că suferința sau schimbarea se pot atașa Dumnezeuirii Domnului sau dacă nu ține mărturisirea Dumnezeului perfect și a omului desăvârșit în unitatea persoanei Răscumpărătorului nostru, să fie anatema.”

Aici noțiunea nestoriană de conjuncție se face clar simțită și gândirea lui Teodor de Mopsuestia asupra hristologiei este aparentă. Biserica nestoriană a prins ființă. După 489 școala de la Nisibis v-a oferit o temelie pentru a-și continua existența afară din Imperiul Roman.

Școlile din Nisibis și Edesa

Edesa

Edesa era un centru de confuzie. Pro-chirilianul Rabbula a fost episcop de Edesa din 412 până la moartea sa în 435. Rabulla a oprimat puternic nestorianismul și a atacat scrierile lui Teodor de Mopsuestia. Rabulla a tradus lucrarea Sfântului Chiril *De recta fide* în siriană și a ținut cel puțin o predică înțepătoare împotriva lui Nestorie. Edessa (în prezent Urfa) a fost încă de la început centrul creștinismului sirian. Biserica sa este cunoscută ca fiind cel mai vechi edificiu creștin. Edessa a fost probabil casa vechilor sirieni și a versiunilor Peșitta ale Noului Testament. A fost probabil casa *Diatessaronului*. Edessa a fost mult mai legată de Persia decât de lumea elinică.

În 436 Ibas a înlocuit pe pro-chirilianul Rabulla ca episcop de Edessa. Ibas (care a fost subsecvent condamnatul la al Cincilea

Sinod Ecumenic, 553) nu era simpatizantul Sfântului Chiril. Ibas a scris o scrisoare episcopului persan Maris de Seleucia-Ctesifon în care Ibas se plânge de necazurile partidului lui Chiril în Edessa și neagă *communicatio idiomatum*. Cu Ibas ca episcop, Edessa a devenit un refugiu al antiohienilor intrasingeți. La Edessa au venit și creștini persani. Sfântul Efrem Sirul s-a reșezat în Edesa (din Persia) în aproximativ 365. În Edessa Efrem și-a stabilit celebra școală, numită „școala persanilor.” Numai după Efrem Grecul se intensifică atmosfera. Părinții greci, aghiografii și asceticii sunt traduși. La începutul secolului cinci cei din Edesa teologhiseau după modelul lui Teodor de Mopsuestia și Diodor al Tarsului. Tocmai pentru acest motiv școala din Edessa a fost temporar închisă sub Rabulla. A fost redeschisă sub Ibas. Disensiunile au început foarte repede în „frățietatea” școlii și în 457 intransigenții au fost mutați dincolo de frontiera persană. Odată cu ei și celebrul cap al școlii, Narsaia fugit din Nisibis unde episcopul de acolo, Barsumas l-a rugat să rămână și să stabilească școala. Narsai a devenit unul dintre teologii formativi ai Bisericii nestoriene. În 489 școala de la Edessa a fost închisă definitiv la porunca împăratului Zenon.

Nisibis

În acești ani Biserica persană s-a rupt deplin de bizanț și s-a retras în tradițiile ei locale. De atunci înainte, teologia antiohiană a devenit crezul național sau mai bine spus al statului creștinilor persani și școala din Nisibis devine centrul duhovnicesc al Bisericii „nestoriene.” S-ar fi mai potrivit să vorbim despre „nestorianism” decât de „crența lui Teodor și Diodor.” Biserica nestoriană este de fapt Biserica lui Teodor de Mopsuestia. Teodor a fost învățătorul în Biserica siro-persană. Toată teologia „nestoriană” este numai un comentariu ascultător la lucrările lui: „ca și un prieten al lui Dumnezeu, binecuvântatul mar-Teodor, episcop și interpretator al sfintelor cărți, a explicat credința.” În teologia greacă tradiția antiohiană este persecutată de multă vreme. Teologia siriană

primește un nou sens, este dezinclizată și devine mai semitică. Teologii sirieni s-au ferit de filosofie ca și de o glosă. „Teologia” istorică a lui Teodor a fost mai mult un fel de elinism acceptabil gusturilor semitice fiindcă pentru Teodor teologia era mai mult filologie decât filosofie.

Există o anumită similaritate între metoda „istorică gramaticală” a antiohienilor și exegeza rabinică a estului. Foarte caracteristic teologiei siriene este o metodă specifică și particulară de erudiție care ne amintește parțial de Talmud. Teologia siriacă a fost o „școală” de teologie în sensul strict al cuvântului. Influența conducătoare a școlii teologice este legată de școala de la Nisibis, care a ajuns la zenit destul de repede. Deja în 535 Cassiodor de Vivarium arată către școala din Nisibis și la școala din Alexandria ca și școli creștine „model.” Îndreptările școlii au ajuns până la noi din 496, dar nu este dificil să identificăm în aceste îndreptări ca trăsături ale unui sistem mai antic și mai tradițional. Școala de la Nisibis a fost o școală tipic semitică – care ne reamintește cel mai mult de școala rabinică evreiască, un „*beth-hamidash*.” Mai întâi, nu a fost doar o școală ci și un dormitor. Toți trăiau împreună, în chilii, în casa școlii. Toți compuneau o singură „frățietate” compusă din studenți tineri și bătrâni. Cei care au terminat cursul – se numeau „investigatori” și rămâneau în dormitor. Acesta nu era o mănăstire. „Fie ca toți cei care vor să ducă o viață strictă,” spun îndreptările, „să meargă la mănăstire sau în deșert.” Scriptura era în mod natural subiectul gândirii. Era un curs de trei ani. Ei începeau cu Vechiul Testament și îl studiau în toți trei anii. Citeau textul și îl copiau. Urma apoi exegeza. Unul dintre învățători, „învățătorul de pronunție” învăța masortatul sirian, vocalizarea textului și semnele diacritice. Un altul, un „învățător care citea,” învăța cântarea și citirea liturgică – „corul dimpreună cu învățătorul.” Învățătorul șef – sau „rabban” – se numea și „Interpretator.” În învățătura sa el era legat de „tradiția școlii.” Mai întâi, ei considerau învățăturile venerabilului Efreim o astfel de tradiție dar curând a fost Teodor de Mopsuestia cel care a fost recunoscut. El a fost considerat singura

autoritate în Nisibis. „Îndreptările” de la Nisibis erau precaute cu privire la „speculație” și „alegorii.”

La finele secolului al optulea Genama a devenit capul școlii din Nisibe (în 572) și el a încercat să înlocuiască pe Teodor cu Sfântul Ioan Hrisostom. Acest lucru a provocat un protest furtunos. În adăugire, el a folosit alegoria. Nestorienii stricți l-au considerat maniheu. Doctrina sa a moștenirii păcatul original părea mai mult a fatalism. Cu ajutorul autorităților persane, Genama a reușit să țină în frâu menegementul școlii – el a compus noile îndreptări pentru ea în 590, dar jumătate din studenți s-au împrăștiat. Alte școli au rămas credincioase tradiției din alte părți ale Persiei – și mănăstirile au rămas credincioase „tradiției” lui Teodor.

Sinodul din 585 a cenzurat strict și a interzis „interpretarea” lui Genama și făcând așa a confirmat că opinia binecuvântatului mar-Teodor trebuie considerată criteriul singur și formal în toate problemele. Astfel, teologia siriană s-a oprit conștient în secolul cinci. S-a oprit în formulele din școlile arhaice care au învăluit și slăbit odată cu vârsta. Energiile creative cu greu putea găsi o ieșire prin cântarea liturgică. Nu a existat nici o mișcare lăuntrică în teologia „nestoriană” și nici nu putea exista. Nestorienii au respins inchizivitatea vitală precum și gândirea. În Siria Aristotel a fost studiat mult. Sirienii l-au gândit și l-au explicat. Mulțumită sirienilor Aristotel a fost observat și trecut vestului medieval. Teologia nestoriană nu a venit în contact cu aristotelianismul sirian. Există un articol foarte caracteristic în îndreptările de la Nisibis care interzicea studenților să trăiască cu „doctorii” sau naturaliști care îl studiau pe Aristotel în Siria. Teologii nestorienii au evitat speculația dar acest lucru nu i-a mântuit de raționalism. Ei au căzut în gândirea raționalistă și în cea legalistă. Într-o oarecare măsură aceasta a fost o întoarcere la creștinismul iudaic arhaic. Așa este finalul istoric al teologiei antiohiene.

Apariția unor noi personalități: Filoxen și Sever

Italia a rămas sub controlul germanilor arieni în timp ce scaunul roman a rămas puternic calcedonian. Arianismul german latin în vest, nestorianismul persan afară de granița vestică și patriarhatele Constantinopolului, Alexandriei, Antiohiei și Ierusalimului sub controlul monofiziților sau creștinilor anti-calcedonieni – așa era realitatea vieții Bisericii în acele vremuri.

În această situație au apărut noi personalități. Una ar fi Filoxen de Ierapolis sau Mabbug. Comentariile lui Teofan la Filoxen sunt interesante. Teofan pretinde că Xenaiaș, forma elinizată care a devenit Filoxen, a fost un persan și un sclav și că el nu a avut nici un drept la preoție mai înainte ca Petru cel Plin să îl hirotonească și că a fost născut în Tahal în provincia Beth-Garami și că a studiat la Edesa și aceste studii au rezultat în respingerea lui Filoxen din școala antiohiană de teologie.

O altă personalitate care a apărut este cea a lui Sever, care a devenit patriarhul Antiohiei din 512 până în 518. Fără ca să fie asemenea lui Filoxen, Sever a fost puternic elinizat. Diferența între Filoxen și Sever reprezintă latura influenței monofizite la începutul secolului al șaselea. În această perioadă putem începe să discernem apărarea necalcedoniană.

Moartea patriarhului Acachie și situația moștenită de succesorii săi, Fravitta și Eufemie Petru Mongus și Fravitta

După moartea în 489 a lui Acachie, patriarhul Constantinopolului, succesorul său Fravitta și-a trimis enciclica obișnuită de întronare. Petru Mongus a încercat să calmeze pe mulții monahi care au voit o condamnare a Sinodului de la Calcedon. Monahii au avut destulă putere în Egipt, în ciuda faptului că erau „lipsiți de lider” – ἀκεφαλοι. Petru a încercat să calmeze acești monahi circulând predicile lui în care condamna Calcedonul. Acest lucru nu l-a mulțumit. Ei au voit o condamnare oficială,

imperială. În răspunsul său către enciclica lui Fravitta Petru Mongus a scris *Henotikonul* care a anatematizat Calcedonul, ar fi fost potrivit lui să urmeze exemplul predecesorului său Acachie și să condamne Sinodul de la Calcedon. Fravitta a murit la scurt timp după hirotonirea lui și scrisoarea lui Pentru Mongus a căzut în mâinile succesorului lui Fravitta, Eufemie, un calcedonian puternic.

Patriarhul Eufemie

Populația din Constantinopol a devenit calcedoniană dar curtea imperială a stat înapoi, a stat încă cu poziția pro-monofizită. Eufemie a respins propunerea lui Petru Mongus – mai mult, a rupt comuniunea cu Petru. Atât Eufemie cât și Petru s-au angajat într-o retorică puternică unul împotriva celuilalt – se spune că Petru a tratat cu Eufemie la fel ca și cum a tratat Chiril cu Nestorie. Moartea lui Petru Mongus în 490 a prevenit orice altă dezvoltare în această direcție. Succesori lui Petru, Atanasie I și Ioan I, au fost mai întâi interesați cu câștigarea „dizidenților” – ἀποσχισται, cu aducerea monofiziților extremi la o poziție mai moderată și cu plasarea acestor „dizidenți lipsiți de lider” sub controlul patriarhatului Alexandriei. Atanasie I și Ioan I au avut puțin timp să se angajeze în controversă cu alte scaune patriarhale. Polițele imperiale au lăsat un pat atât de moale ca Alexandria singur, pentru a nu mai crea necaz adițional în acest patriarhat problematic. Controversa între patriarhatul Alexandriei și monahi a continuat dar într-o izolare față de polița imperială sau chiar față de interes. Polițele imperiale au atras atenția la Antiohia și alte regiuni ale estului.

Eufemiu, fiind calcedonian, a încercat să aducă o reconciliere cu Roma. Aici polițele papale au făcut o gafă din relațiile lor cu estul, căci papa Sfânt Felix III a insistat că schisma nu putea fi rezolvată numai dacă patriarhul Eufemie își anatematiza pe predecesorul său Acachie. O astfel de acțiune ar fi fost contra-productivă și papa Felix III ar fi trebuit să realizeze lipsa de sens a

cererii sale. Chiar dacă populația Constantinopolului a devenit pro-calcledoniană, ce bine ar fi putut rezulta din moment ce puterea locuia în Zenon, cu un împărat al cărui *Henotikon* a adus puțină pace între subiecții săi? De ce să riște Zenon această pace relativă, tentativă cu imperiul și să reconcilieze Constantinopolul cu un scaun care de fapt era afară față de controlul imperial în acele vremuri?

O nouă era a început din aproximativ 488 până în 491. Moartea lui Petru cel Plin a avut loc în 418. A fost urmată de moartea lui Acachie în 489 și apoi de succesorul lui Acachie Fravitta în 490. Petru Mongus a murit în 490. În aprilie 491 a murit împăratul Zenon. Anul următor Sfântul Felix III al Romei a murit și el. Personalitățile se schimbau.

Moartea împăratului Zenon și alegerea împăratului Anastasie

O descriere contemporană a atmosferei din Constantinopol a morții împăratului Zenon este păstrată în *De cerimoniis* (1, 92) a lui Constantin Porfirogenetul. Văduva lui Zenon Aridne, împreună cu oficialii imperiali, au apărut la hipodrom pentru a se adresa populației – adresa ei a fost dată de *magister a libellis*. „În anticipare a dorințelor dvs., am poruncit celor mai nobli slujitori, sfântului senat, dimpreună cu aprobarea armatelor curajoase să aleagă un împărat roman și creștin care să aibă orice virtute imperială, care nu este rob de bani și care este pe cât posibil unei persoane umane liber de față de orice viciu.” După sursă, populația a strigat: „Să o cucerești pe Aridne Augusta! Împărate ceresc, oferiți împăratului un cuvânt care nu este lacom.” Cuvântul lui Adriane continuă: „astfel alegerea v-a fi curată și plăcută lui Dumnezeu, le-am poruncit slujitorilor și senatului, dimpreună cu armonia votului armatei, să conducă alegerea în prezența Evanghelistilor și în prezența patriarhului. Această procedură v-a fi urmată pentru a preveni orice influență a ostilității sau a prieteniei o înrudire sau orice alt motiv personal pentru ca votul să fie făcut cu o conștiință

clară. Din moment ce alegerea este prin urmare un lucru serios și privește bunăstarea imperiului, trebuie să ne permitem o scrută întârziere pentru ceremoniile funerare ale lui Zenon de binecuvântată pomenire. Din moment ce alegerea ar fi abruptă.” Sursa contemporană citată de Constantin oferă răspunsul populației: „Mulți ani să trăiască Augusta! Scoateți-l pe prefectul tâlhar din oraș! Fie ca toți să trăiască bine în timpul tău Augusta și nimic să nu ne fie impus nouă romanilor!” – *εἰ οὐδὲν ζένον αὐξεί τὸ γένος τῶν Ῥωμαίων*. Cuvântul lui Ariadne citit de *magister*, continuă: „am făcut deja ceea ce ne-ai cerut.” Mai înainte de a venii aici, l-au numit pe ilustrul Iulian ca și prefect.” Poporul a probat din inimă numirea.”

Adriana plecat și slujitorii au susținut un sinod despre alegere. S-a sugerat că Adriane să aleagă un candidat. L-a ales pe Atanasie pe care Zaharia îl numește „*decurio siletianus*.” Anastasie, un slujitor civil de vreo șaizeci de ani, a fost binecunoscut în Constantinopol în special pentru generozitatea sa în milostenii și pentru îngrijirea orfanilor. Funcția sa imperială a fost la departamentul finanțelor unde s-a descurcat cu agerime – cea mai mare împlinire a sa a fost fixarea valorii *foliilor* de cupru pe monezile de aur. Patriarhul Eufemie a obiectat viguros față de alegerea împărătesei Adriane – aceasta cu un motiv. Anastasie s-a întâlnit deja cu patriarhul Eufemie. El a avut cel mai neobișnuit obicei de a își pune scaunul în catedrală unde trebuia să își ofere propria instrucție în credință audiențelor alese. Patriarhul Eufemie a fost scandalizat de această practică care a obținut permisiunea lui Zenon de al excomunica pe Anastasie din catedrală și de a își muta scaunul instrucției. Se pare că viziunile teologice ale lui Anastasie au fost neortodoxe – indiferent dacă rezultatele maicii sale care a fost o maniheiană și a unchiului său care era arian nu se știu. Prin caracterul său el era un entuziast religios.

Obiecția patriarhului Eufemie a fost respinsă de Ariadne și senat. Patriarhul Eufemie a fost capabil de a insista că Anastasie să semneze o profesiune scrisă a ortodoxiei ei. Acest lucru a fost

acceptat și documentul a fost înmănat patriarhului Eufemie. După încoronare, mulțimea a strigat că este de acord. Aceste strigăte de aclamație după cum au fost înregistrate de un contemporan sunt interesante. „Conduce-ți după cum ai trăit! Ai trăit în evlavie! Conduceți în evlavie! Restaurați armata! Conduceți ca Marcian! Excomunicați-i pe turnători!” Sursele portretizează caracterul său destul de favorabil – foarte educat, inteligent, gentil și energetic, controlat, generos și evlavios. După câteva săptămâni după încoronarea lui Anastasie s-a căsătorit cu Ariadne.

Prioritatea împăratul Anastasie a fost de a subjuga pe isaurieni, de a descotorosi imperiul de influența lor. Ei au slujit acestui scop – ei au prevenit controlul imperiului de goții germanici. Acum a sosit momentul pentru a îi muta dimpreună cu puterea lor. Alegerea lui Anastasie i-a alarmat pe isaurinei care se așteptau ca Longhin, fratele lui Zenon, să devină împărat. Anastasie a găsit un pretext – o răscoală la hipodrom – pentru a îi scoate pe isaurieni din Constantinopol. El l-a obligat pe fratele lui Zenon să devină monah și l-a exilat în Tebaida. Anastasie a măsurat proprietatea lui Zenon chiar cu prețul de a vinde hainele imperiale ale lui Zenon. Isaurienii exilați s-au unit cu isaurienii lor. Ei au fost înfrânți la Cotyaleum în Frigia. Războaie sporadice au continuat în munții isaurieni. În cele din urmă în 498 rezistența din munți a fost înfrântă. Anastasie din fericire i-a terminat pe isaurinei mai înainte de izbugnirea unui război serios cu Persia din 502 până în 505. Războiul cu Persia a dus la construirea unei fortificații largi la Dara care a intrat în orașul persan la Nisibis și în construcția unor ziduri uriașe în Tracia pentru a proteja Constantinopolul. Anastasie s-a întors la Teodor al Italiei în 498, oferindu-i titlul de rex și redându-i *ornamenta palatii*.

Anastasie și Ariadne au condus imperiul timp de imperiul timp de 27 de ani. Până în 510 polițele religioase ale lui Anastasie s-au bazat pe *Henotikonul* lui Zenon. Evagrie Scolasticul ne spune că Anastasie a fost un om al păcii, un om interesat de ordinea imperiului, un om care nu a voit să aibă nimic de a face cu

schimbarea religioasă sau conflictele religioase indiferent dacă era pro sau contra Calcedonului. Nu a fost dificil de discernut dacă o lovitură a fost inevitabilă între împăratul Anastasie și patriarhul Eufemie. Acesta din urmă a pregătit un asalt teologic asupra patriarhului din Alexandria. Eufemie i-a scris papei Felix III al Romei fără cunoștința împăratului – el a solicitat ajutorul papei Felix împotriva Alexandriei. Patriarhii Alexandriei și ai Ierusalimului se sfădeau împotriva lui Eufemie – ei l-au acuzat pe împărat că este nestorian. Împăratul a retrimis o copie a scrisorii pe care Eufemie a trimis-o papei Felix. El a fost evident interesat despre acest document semnat pe care patriarhul Eufemie l-a obligat să îl semneze pentru ai susține încoronarea, un document care a fost o declarație de ortodoxie. Împăratul a crezut sau a voit să creadă că patriarhul Eufemie argumenta în secret cu isaurienii. În 492 a avut loc un sinod în Constantinopol care a reafirmat *Henotikonul* și l-a depus pe Eufemie, exilându-l la o mănăstire în Pont.

Moartea papei Felix II și papalitatea sub papa Ghelasie

În Roma papa Felix III a murit în 492 și succesorii săi, Ghelasie I (492-496) și Anastasie II (496-498) au avut niște relații interesante cu Biserica estică. *Liber pontificalis* pretinde că Sfântul Ghelasie, o personalitate foarte puternică cu o voință puternică, „a fost din naștere african.” Ca și arhidiacon sub papa Felix III, Ghelasie a fost o personalitate dominantă în Biserica Romană și el a fost cel care a scris scrisorile către papa Felix. Sfântul Ghelasie devine cunoscut ca și cel mai semnificativ papă roman în schisma acachiană. Patriarhatele estice au văzut scaunul în timpul schismei acachiene ca depășind autoritatea jurisdicțională, ca intrând în patriarhatele estice din perspectiva romană nu a fost redusă la o problemă simplă de putere și autoritate. Roma a fost alarmată cu o intervenție crescândă a împăratului în afacerile ecclesiale, alarmat la ceea ce el vedea ca cezaropapism. Roma și-a avut propriile motive pentru a fi alarmată, căci *Henotikonul* Împăratului Zenon a fost

tocmai autoritatea imperială care dicta Bisericii – și de această dată ceea ce dicta era erezie, a fost o abrogare a realității ecumenicității Sinodului de la Calcedon și o respingere a *Volumului* Papei Leon cel Mare. Principalul interes al Romei nu a fost doar prestigiul din Biserică și nu numai o reacție împotriva respingerii papei Leon prin respingerea acestui volum – a fost ceva mai mult decât o reacție la insultă. Roma a văzut amenințată viața Bisericii de *Henotikonul* lui Zenon. Când a fost izolat după cum a fost la timp și în esența sub controlul germanilor arieni, scaunul Romei a reacționat la erezie scoțând înainte înțelegerea de sine ca și scaun al primatului. Dezvoltarea temeliilor legale ale autorității papale a fost stabilită de papa Leon cel Mare – Bolotov a scris niște rânduri interesante despre acest subiect al papalității sub papa Leon. Papa Ghelasie a fost cel care a explicat aceste principii – scrisorile lui citite ca și cum ar fi documente legale, dosare legale, care afirmă clar o poziție a supremației papale, în special asupra autorității papale. Semnificația istorică a scrisorilor lui Ghelasie au fost contemporane în atitudinea lor față de est. Importanța lor primară stă în influența istorică a asupra generațiilor care vor urma în vestul latin. Activitatea papei Ghelasie a rezultat în ceea ce a fost cunoscut în de obște ca „Renașterea ghełasiană” – scrisorile lui au început să fie colecționate într-o serie de regulații canonice. Încercările de către patriarhii Constantinopolului, Fravitta și Eufemie de a restaura relațiile cu Roma și sfârșitul Schismei Acachiene au fost respinse – sau mai bine spus au fost condiționate la cererea imposibilă că numele patriarhului Acachie să fie scos din diptice. Succesorul lui Zenon, Împăratul Anastasie a fost un oponent al lui Zenon. Succesorul lui Zenon, Împăratul Anastasie cu ocazia primirii delegației de la regele Teodoric care s-a folosit de ocazie să îi reamintească lui Ghelasie că nu a fost primită nici o scrisoare de la recunoașterea întronării sale. Răspunsul lui Ghelasie din 494 a fost ferm.

„Rog pe Sfinția voastră să nu judece obligațiile față de adevărul divin ca și o aroganță. Cred că acestea nu se vor spune

despre un împărat roman care nu simte adevărul atunci când i-a fost spus. Dragă împăratule există două căi prin care este guvernată această lume: sfânta autoritate a papilor – *auctoritas sacrata pontificum* – și puterea imperială – *regalis potestas*. [*Duo quippe sunt, imperatur auguste, quibus principaliter mundus hic regitur: auctoritas sacra pontificum et regalis potestas*]. Dintre acestea autoritatea preoțească este mult mai importantă fiindcă trebuie să dea seamă judecății divine pentru regii oamenilor. Fiindcă știi că fiul nostru cel milostiv, că deși au locul prim de demnitate asupra rasei umane, trebuie să te pleci la cei care au autoritate asupra lucrurilor divine și trebuie să le privești ca mijloace pentru mântuirea ta. Știi că este necesar pentru tine, în acele probleme care interesează primirea și administrarea Tainelor, să fi ascultător autorității Bisericii mai mult decât să o controlezi. Astfel, în astfel de probleme trebuie să depinzi de judecata Bisericii în loc să cauți să o formezi după voința ta. În probleme care se leagă de administrație a disciplinei publice episcopul Bisericii, știind că imperiu v-a fost încredințat prin mijloace divine sunt și ei ascultători legilor cu scopul ca în aceste mijloace pur materiale opinii opuse să fie exprimate. Vă întreb, ar trebui să vă supuneți la cei la care administrația tainelor divine a fost încredințată? Astfel, după cum există un mare pericol pentru ca papii să nu spună ce este necesar în probleme de maiestate divină, așa să nu existe pericol pentru cei care sunt recalcitranți în rezistență – în niște vremuri în care ei ar trebui să fie ascultători. Inimile credincioșilor ar trebui plecate preoților în general, căci care slujesc sfintele taine într-un fel corect, cât mai multă încredere trebuie dată celui care prezidează asupra scaunului asupra căreia dumnezeirea a voit să fie pre-eminent peste toți preoții și asupra căroră judecata evlavioasă a Bisericii are cinste peste ea?

Schisma Acachiană a diferit cu mult față de multele schisme ale trecutului tocmai fiindcă Roma a considerat schismele o ruptură totală, o pauză totală cu comuniunea tuturor Bisericilor estice – nu numai cu Constantinopolul. La Sinodul roman din 494 sau 495 de sub papa Ghelasie se descoperă această frântură acestei comuniuni

frânte. Episcopul de Cumae; Misenus a fost trimis de papa Felix III la Constantinopol. Acolo a intrat în comuniune cu Acachie. Misenus a respins toate ereziile

„În special erezia lui Eutihie și urmași lui Dioscor și cei care i-au urmat precum și cei care au ținut comuniune cu el, adică Timotei Pisica, Petru Mongus al Alexandriei, Acachie al Constantinopolului, Petru cel Plin al Antiohiei și toți complicii lui și toți cei care au comunicat cu el. În toate acestea el respinge, condamnă și anatematizează pe toți și pe toate cu blesteme – *horribiliter execrari* și le promite că nu v-a avea nici un fel de înrudire cu astfel de oameni și că pentru viitor el se v-a separa de ei.”

După ce Misenus și-a retras toate afirmațiile, papa Ghelasie a oferit o cuvântare lungă sinodului, concluzionând:

„în considerație cu faptul că Misenus a protestat în conformitate cu rânduiala că detestă toate ereziile și în special pe cea a lui Eutihie, dimpreună cu Eutihie, Dioscor, Timotei Pisica, Petru al Alexandriei, Acachie al Constantinopolului și Petru al Antiohiei și cu toți succesori lui și cu toți cei care urmează și comunică cu ei și că el i-a lovit o anatemă veșnică fie ca el să se împărtășească din nou de harul comuniunii apostolice și de demnitatea episcopală pe care a primit-o prin hirotonirea catolică.”

Ceea ce urmează are semnificație istorică, căci este reacția episcopilor și a preoților la sinod. Episcopii s-au ridicat și au exclamat de cincisprezece ori: „O, Hristoase auzi-ne! Mulți ani trăiască Ghelasie!” de doisprezece ori au exclamat „Domnule Petru păzește-i.” De șapte ori au exclamat „fie ca el să țină scaunul lui Pentru în timpul lui Petru!” – aceasta a fost o referință la o tradiție din Roma unde Sfântul Petru a fost episcop timp de douăzecișicinci de ani, o tradiție destul de neistorică. Apoi, pentru prima dată este înregistrată o documentație și este menționată legarea episcopului Romei ca „*vicarul lui Hristos!*”

Ar mai trebui menționată că nu există nici o referință la infailibilitate papală în această scrisoare și că noțiunea de „două autorități” a fost ridicată în trecut de Hosius către Constantius II,

de Sfântul Ambrozio către Valentinian II și Teodosie I și de Augustin în *De civitate Dei*. Toată atitudinea papei Ghelasie este exprimată în mai multe scrisori. Ea a fost iritantă împăratului. Stilul său concis de scris a avut un efect penetrant și iluminator. Ghelasie nici nu s-a deranjat să își anunțe alegerea în Constantinopol. El a scris mult lui Eufemie, pretinzând că Eufemie aparținea unui „trup înstrăinat.” El l-a caracterizat pe Acachie ca și un păcătos mai mare decât Eutihie tocmai fiindcă Acachie „a cunoscut adevărul” și totuși s-a asociat cu „dușmanii adevărului” – Acachie a fost un eretic prin asociație. În scrisoarea lui Ghelasie către însoțitorul lui la Constantinopol, Faustus, a scris „*consortium damnatorum est damnatus Acacius*.” Unii cărturari au văzut în această noțiune „de erezie prin asociație” rădăcinile africane ale lui Ghelasie, influența africană a lui Tertulian, Ciprian și Donatus. Faptul rămâne, că principiul folosit de Ghelasie nu este nimic mai mult decât o extensiune logică a conceptului teologic de erezie. Atitudinea disprețuitoare a papei Ghelasie față de tronul patriarhal al Constantinopolului, pe care l-a redus la poziția sa pro-niceiană ca și un scaun sub Heraclea, nu a fost în nici un fel încurajator pentru Constantinopol – „*an sedem apostolicam congruebat paroeciase Heraclensis ecclesie, id est Constantinopolitani pontificis vel quorumlibet aliorum*.” El este considerat de mulți ca cel care a inițiat noțiunea de care a fost tradusă mai apoi în forma obișnuită vestică de adresare la împăratul bizantin – *Imperator Graecorum*. În spre creditul său trebuie admis că Sfântul Ghelasie a acționat împotriva vestului latin cu aceiași vigoare pe care a folosit-o împotriva estului. El a luptat energetic împotriva rămășițelor de pelagianism, în special în Dalmația și și-a folosit autoritatea și energia pentru a extirpa păgânismul lănced din Roma. A protestat viguros împotriva practicii latine incipiente de a ține cupa de la laici în primirea Sfintei Euharistii, o practică pe care el a calificat-o ca și „sacrilegiu.” În aproximativ patru sau cinci ani papa Ghelasie a reușit să adâncească despărțitura între Constantinopol și Roma.

Moartea papei Ghelasie și papalitatea sub Anastasie II

Papa Ghelasie a murit în 496 și a fost urmat de papa Anastasie II (496-498). Cu ajutorul senatului roman, papa Anastasie II și-a început scurtul său pontificat încercând să rezolve schisma acachiană. El a trimis pe legați papali la Constantinopol pentru a discuta situația cu Împăratul Anastasie II. Papa a fost gata să ofere concesiuni – el a recunoscut toate hirotoniile și botezurile îndeplinite de Acachie. Condiția a fost mutarea numelui lui Acachie din diptice. Indiferent ce succes a avut misiunea delegației papale pentru a trece printr-o a doua delegație trimisă la Constantinopol de regele Teodoric, al cărui emisar Festus l-a condus pe Împăratul Anastasie să creadă că Roma ar putea să accepte *Henotikonul* dacă referința la Sinodul de la Calcedon. În Constantinopol negocierile s-au deschis între membrii delegației romane și reprezentativii patriarhului din Alexandria. Alexandrinii au avut o atitudine conciliatorie. În loc să atace direct Volumul papei Leon, alexandrinii au accentuat cum era potrivit să fie prost înțeleși ereticii nestorienii. Acuzațiile mutuale de erezie nu au fost justificate – a fost mai mult o problemă de limbaj și interpretare. Alexandrii au pus înainte o mărturisire a adevăratei credințe, o credință bazată pe *Henotikon*. „Unul Născut Fiu al lui Dumnezeu a fost unul în minuni și în suferințe.” Cele *Doisprezece anateme* au însemnat acceptarea lui Dioscor, Timotei Aelurus și Petru Mongus căci ei au fost păzitorii gândirii Sfântului Chiril. Papa trebuie să dovedească un caz împotriva lor sau să restaureze numele lor în diptice. În acest fel o restabilire a comuniunii a putut avea loc.

Polițele papei Anastasie au fost de a susține senatul roman și aceasta pentru un motiv important. Romanii nu s-au putut simți siguri sub domnitorii arieni germanici. În prezent Teodoric putea fi conciliator dar romanii și-au amintit de Huneric (477-484) și Guntamund (484-496), o poliță care a fost deschisă ostilă catolicilor. În Roma a existat întotdeauna un partid pro-bizantin sau pro-imperial. Existența unei facțiuni pro-bizantine sau pro-italiene în Roma a fost arătată clar după moartea papei Anastasie II de o

schismă între facțiunile pro-anastasiene și pro-ghelasiene, dintre care primele au fost reprezentate de preotul Laurențiu în timp ce cea din urmă a fost reprezentată de papa Simachus (498-514). Planurile conciliatorii ale papei Anastasie II au încetat odată cu moartea sa năpraznică în 498, „lovit de moarte prin voință divină” după *Liber pontificalis*. A fost această legendă cea care a fost năpraznică pentru răspândirea noțiunii „apostaziei” papei Anastasie, o legendă care și-a atins apogeul când Dante l-a pus pe papa Anastasie în cercul al șaselea din *Infernul*. Comentariile editoriale în unele ediții al lui Dante care pretind că există o confuzie între papă și împăratul bizantin sunt eronate. Dante scrie:

„Pe marginea unei mari grămezi
Formată de un cerc de stânci rupte
am stat deasupra unui pachet crud;

și aici din cauza unei putori teribile
pe care adâncul ce o emană
ne-am apropiat în spatele unui acoperământ al unui mormânt

pe care am văzut o inscripție pe care se spunea
„îl văd pe Anastasie, papa,
pe care Fotinie l-a adus pe calea cea bună.”

Fotinie la care se referă Dante este o personalitate istorică. Arhiepiscopul de Tesalonic l-a trimis pe diaconul Fotinie la Roma unde papa Anastasie l-a primit bine. Fotinie a fost unul dintre cei mai determinați dintre susținătorii lui Acachie și aceasta a cauzat o resemnare adâncă din partea facțiunii pro-ghelasiene în Roma. Mai mult decât resentimentul – ei au s-au separat de comuniune cu papa Anastasie. Factorii lui Dante sunt corecți. Că Dante l-a plasat pe papa Anastasie în *Infern* arată cât de influentă a fost facțiunea pro-ghelasiană în influența ei asupra gândirii politice și religioase italiene.

Schisma papală: Simachus și Laurențiu

Moartea năpraznică a papei Anastasie II a condus la o alegere papală contestată care s-a finalizat cu vărsare de sânge. Din nou romanii au trebuit să aibă de a face cu Teodoric Ostrogotul, stăpânitorul Italiei până în 526. Facțiunea pro-ghelasiană l-a ales sardinian pe diaconul lui Simmachus (498-514) la Lateran. Facțiunea pro-bizantină și cea pro-atanasiană l-a ales pe preotul Laurențiu ca Maria Majora. Ambele partide au apelat la Teodoric care s-a decis în favoarea lui Symmachus din motive primare – Symmachus a primit majoritatea voturilor, a fost hirotonit mai întâi și a fost pro-Teodoric. Laurențiu a făcut concesii și a fost numit episcop de Nocera. Facțiunea lui Laurențiu nu a fost oprită ușor. Ei au adus acuze împotriva lui Symmachus, acuze de adulter și de risipire a averilor Bisericii. Vărsarea de sânge a început din nou – au fost omorâți preoți, mănăstirile au fost arse și maicile au fost abuzate. Senatul roman l-a chemat din nou pe Teodoric, care pentru a rezolva disputa a convocat un sinod. După polița Sfântului Ghelasie, această scenă în Roma parte ciudată, pentru un rege eretic și „străin” să convoace un sinod pentru a decide disputa între contestatori și papalitate. Deși pare ciudat, ceea ce a avut loc nu a fost nimic altceva decât o restaurare a ordinii externe. Teodoric, arianul german a structuralizat situația pentru ca conflictul să poată fi rezolvat – el nu a avut nimic de a face cu deciziile teologice ale scaunului Romei. Teodoric l-a chemat pe Simmachus la Ravena pentru a doua oară dar Symmachus, în timp ce se afla pe drum spre Ravena, a fugit când a crezut că detectează o capcană. Fuga lui Symmachus l-a înfuriat pe Teodoric care l-a numit imediat pe Petru episcop de Altinum pentru a administra proprietatea Bisericii Romane.

Simmachus a fost de acord să apară în fața unui sinod de episcopi italieni convocat de Teodoric. Sinodul trebuia să aibă loc în palatul Sessorian. Pe cale către palatul Sessorian partidul papal a

fost atacat pe străzi de facțiunea lui Laurențiu. Simmachus s-a întors la Sfântul Petru și a refuzat să se miște. Sinodul programat a avut loc în octombrie 501 sub Simmachus, un sinod cunoscut ca și *synodus palmaris* – numit după construcția în care a avut loc. Aici a avut loc o dezvoltare extraordinară. Simmachus a fost achitat fără nici o altă investigație fiindcă se credea că sinodul nu poate trece o judecată la un succesor al Sfântului Petru. Teodoric nu a acceptat rezultatele sinodului și a permis întoarcerea la Roma a anti-papei Laurențiu. Pentru următorii patru ani Roma a fost terenul violențelor. Facțiunea lui Laurențiu a reușit să câștige controlul asupra majorității bisericilor din Roma – dar nu Sfântul Petru. Lupta pentru papalitate a intrat în stadiul unui război de propagandă cu ambele părți scriind pamflete. În *Libellus apologeticus pro Synodo IV Romana* [Mansi 8, 274] diaconul Ennodius, mai târziu episcop de Pavia până la moartea sa în 521, a declarat că episcopul Romei este mai presus de curtea umană și responsabil numai față de Dumnezeu. Această justificare a fost adoptată de al șaselea Sinod Roman sub Simmachus în 503. Pentru a își justifica poziția luată la Sinod în 501 precedenți romani prefăcuți au fost creați care au rezultat în celebrele Falsuri Simmachiene. Pacea a fost restaurată în cele din urmă în Roma prin eforturile, destul de ciudat, ale unui diacon alexandrin pe nume Dioscor. El a fost cel care a intervenit eficace cu Teodoric pentru a avea control al bisericilor în Roma retrocedate lui Simmachus. Gradual facțiunea laurențiană a început să sprijine pe papa Simmachus. Numai în 506 papa Simmachus a fost capabil să se clarifice. În acest timp atitudinea sa față de Constantinopol nu a fost conciliatorie – Schisma Acachiană se putea termina numai prin recunoașterea în Constantinopol a cererilor făcute de Roma.

Patriarhul Flavian al Antiohiei și lupta sa cu Filoxen

Necazul a apărut din nou în Antiohia în 498. Flavian, mai întâi apocrisiar al patriarhului Antiohiei în Constantinopol, a

devenit patriarhul Antiohiei. El este descris ca un om cu „un caracter oscilatoriu și plăpând.” La alegere a fost declarat monofizit dar mai târziu și-a schimbat părțile și a anunțat apărarea sa la Sinodul din Calcedon. Partidul monofizit care era în creștere în Antiohia a fost alarmat și a reacționat imediat. Filoxen a luat controlul opoziției către Flavian, denunțându-l ca pe un nestorian. Flavian a răspuns anatematizându-l pe nu numai pe Nestorie ci și pe Teodor, Teodoret și Ibas. Ridicarea acestor nume este interesantă. Filoxen se spune că a declarat: „dacă nu îi condamni pe aceștia, îl poți anatematiza pe Nestorie de zeci de mii de ori și tot nestorian rămâi.” Flavian a fost forțat de presiunea imperială să îl anatematizeze pe Teodor, Teodoret și Ibas. Filoxen i-a cerut apoi ca Flavian să condamne Sinodul de la Calcedon. El a refuzat și Filoxen și ucenicii lui s-au retras de la comuniune cu Flavian. A apărut o altă schismă în Antiohia.

Patriarhul Macedonie al Constantinopolului și întâlnirea sa cu Filoxen și Împăratul Anastasie

Filoxen a cerut atunci aceleași anateme de la patriarhul Elias al Ierusalimului și patriarhul Macedonie al Constantinopolului. Noul patriarh, Macedonie II (496-511) a fost nepotul patriarhului Ghenadie. Prin Macedonie a fost un calcedonian, el a semnat *Henotikonul*. Acum i-a oferit un răspuns evaziv lui Filoxen pe care monahii estului l-au interpretat ca un refuz. Răspunsul lui Elias al Ierusalimului nu este cunoscut cu siguranță, căci un document a circulat care a pretins că a făcut aceasta. Documentul a fost esențial o condamnare a Calcedonului. Nu este sigur dacă documentul a fost autentic. Dacă documentul a fost autentic, există o contradicție cu comportamentul lui Elias. În 512 el a fost exilat pentru că a refuzat să comunice cu Sever al Antiohiei. A pretins că între ultimele sale cuvinte el a declarat că „la acuzat pe împărat în fața tronului” lui Dumnezeu. Dacă documentul a fost autentic, atunci Elias a trebuit să își schimbe mintea.

Patriarhul Macedonie a oscilat inițial dar forța lui de caracter l-a făcut să i-a poziție și a stat cu Calcedonul. Împăratul Anastasie a apărut în prim plan pentru al vedea pe Macedonie ca restaurator al păcii – soarta lui Macedonie a devenit clară. Împăratul a trebuit să îl depună. Noul personaj dintre monofiziți și cel mai important teolog, Sever, a dus acuzele împotriva lui Macedonie dintre care cea mai serioasă a fost acuza că Macedonie a interpretat Scriptura după tradiția exegetică nestoriană. A fost acuzat că a fost responsabil pentru notele religioase din Constantinopol. Un incident a avut loc în Sfânta Sofia. În timpul sărbătoririi liturghiei euharistice cele două facțiuni din cor au strigat versiuni rivale ale *Imnului Trisaghion*, care a dus la o încăierare fizică în biserică. Nici una din aceste acuzații nu a fost capabilă să se susțină. Macedonie a fost acuzat de imoralitate, o acuză care a fost destul de dificil de dovedit din moment ce Macedonie era un eunuc! Trebuie menționat că canoanele Bisericii în acest moment au prevenit eunucii de a fi hirotoniți. Această acuză nu a fost adusă împotriva lui Macedonie. Nici o evidență nu a putut fi găsită care ar permite această depoziție. Zeloții din facțiunea monofizită au încercat să îl asasineze pe Macedonie pe stradă. În cele din urmă Împăratul Anastasie a ordonat ca Macedonie să anatematizeze Sinodul de la Calcedon și doctrina celor „două naturi.” Cu acest act curajos și deschis Macedonie și-a pecetluit soarta sa. Împăratul l-a arestat în secret și l-a exilat. Macedonie a fost înlocuit ca patriarh al Constantinopolului de Timotei al Antiohiei (511-517), un monofizit care a introdus versiunea alterată a *Imnului Trisaghion* în folosința obișnuită a liturghiei la Constantinopol și a pus numele patriarhilor Alexandriei în diptice.

Filoxen a continuat lupta în Antiohia

Cu Macedonie mutat din patriarhatul Constantinopolului și înlocuit de Timotei, monofiziții din Antiohia au luat o modalitate de abordare mai deschisă împotriva lui Flavian, care, incidental l-a

criticat pe Macedonie. La Sinod în 512 monofiziții au ținut un sinod local pentru al depune pe patriarhul Flavian. Filoxen liderul a tras o listă de șaptezecișapte de anateme cerându-i lui Flavian să le semneze. Una dintre anateme a fost împotriva Sinodului de la Calcedon „și toate lucrările lui.” Strategia lui Filoxen a fost un eșec. El a înspăimântat elementul moderat din grupul său și sinodul s-a împrăștiat fără nici o rezoluție. În Antiohia au izbucnit răscoale. Mulți dintre cei răsculați au fost monahi monofiziți. Flavian, fiindu-i frică a fost de acord să anatematizeze Calcedonul și pe cele „trei nume.” Era prea târziu. Dușmanii săi au fost de acord că nici o concesiune nu trebuia să îi mântuiască. Filoxen a apelat la împărat pentru un edict de depozitie împotriva lui Flavian. Înainte de a primi un răspuns de la împărat, guvernatorul imperial de Antiohia a sugerat ca Flavian să părăsească orașul pentru propria sa siguranță și „de dragul păcii și al ordinii.” Flavian nu a părăsit orașul mai repede până ce oponenții lui au ales un nou patriarh. Nu a fost nici unul altul decât un om capabil din mișcarea monofizită numit Sever. Împăratul a aprobat în întregime alegerea lui Sever.

Sever al Antiohiei

Nu este o exagerare că Sever al Antiohiei (patriarh din 512 până în 518) este una dintre cele mai importante personalități și cel mai important teolog al non-calcedonienilor. Sever a sosit în Constantinopol în 508 cu trei sute de monahi palestinieni pentru a apăra interesele teologice ale necalcedonienilor. Se pare că din sursele noastre sosirea lui Sever în Constantinopol a fost direcționată împotriva lucrării lui Neftalie, un monah din Egipt care, fiind monofizit, a devenit un susținător înfocat al Sinodului de la Calcedon. Zaharia sa referă la el ca și la „*turbator populi*” – un agitator al populației.

Sever a provenit dintr-o distinsă familie creștină. A fost născut în Sozopolis în Pisidia în aproximativ 465. La vremea Sinodului din Efes în 431 bunicul lui Sever a fost episcop de

Sozopolis și a fost unul dintre episcopii care l-au depus pe Nestorie. Sozopolis a fost unul dintre orașele centrale ale susținătorilor apolinarieni în anii 370', un grup teologic care susținea că trupul lui Hristos era „ceresc” sau „din ceruri.” *Vita Severi* de Zaharia ne informează că Sever era îndrăgostit de filosofie și puternic influențat de Libanius până ce a citit respingerea lui Vasile a lui Libanie.

Dimpreună cu fratele său mai bătrân, Sever a mers în Alexandria pentru a studia și a se pregăti pentru o carieră legală. În 486 el a părăsit Alexandria pentru a merge în Beirut pentru a studia dreptul cu Leontiū. Aici Sever a căzut sub influența monahismului. Aici a intrat în contact cu Petru Iberianul – știm că Petru a vizitat orașul în 488. Sever, a făcut-o mult mai târziu în viața sa în timp ce era în exil în Alexandria, menționează influența pe care Petru Iberianul a avut-o asupra lui. El pretinde că a început să înțeleagă „răul” și „lipsa de evlavie” de la Calcedon prin Petru. „Această comuniune o țin, ca să vă atrag aproape ca să vă trag la ea cu cea mai mare asigurare și cu o minte stabilă, când Sfântul nostru părinte Petru al Iberiei a oferit și a îndeplinit sacrificiul rațional.” Sever a primit botezul, a condus o profesiune în lege în favoarea vieții monahale și a mers la Ierusalim. Anastasie Scriptorul, autorul etiopian al *Vita Severi*, ne spune că Sever a stat la mănăstirea lui Roman lângă Eleutheropolis, o mănăstire care era puternic anti-calcedoniană. El a petrecut timp la mănăstirea lui Petru în Maiuma. Sever a fost hirotonit și și-a stabilit propria mănăstire lângă Maiuma. Acum și-a dedicat toată învățătura și energia cauzei anti-calcedoniene.

În siriacă există două scrisori ale lui Sever, deși au fost scrise în greacă – una de Zaharia [Scoalasticul] care a fost scrisă în timp ce Sever era patriarh al Antiohiei; cealaltă de Ioan starețul mănăstirii Beith-Aftonia în Siria. Viața lui Zaharia ne relatează un portret fascinant a anilor de studenție a lui Sever. Principalul motiv pentru o astfel de concentrare asupra anilor de studenție a lui Sever au fost răspunsul la acuzația că Sever a fost la inimă un filosof, virtual un

păgân și că interesul lui Sever față de creștinism a fost pur intelectual și că în timpul vieții sale în Alexandria și Beirut Sever nu a arătat deloc un interes serios în credința creștină.

În anii 490' calcedonienii erau în majoritate în Palestina – aceasta a fost în esență rezultatul influenței patriarhului Elias (494-516) și Sava. Acesta a fost responsabil pentru convertirea triburilor saracene care trăiau la granița estică a Palestinei. Sever a refuzat să fie în comuniune cu ei.

În Constatinopol Sever a scris împotriva eutihienilor și apolinarienilor. Sinodul de la Calcedon a avut un efect benefic asupra necalcedonienilor – le-a descoperit că Apolinarie și Eutihie și orice tendință teologică din acea direcție, a eșuat să explice adecvat taina mântuirii. Efectul a fost de a aduce teologi serioși ca Sever, Filoxen și Petru Iberianul să respingă facțiunea extremistă monofizită. Sever s-a concentrat pe interpretarea teologiei Sfântului Chiril care a fost foarte importantă în *Philateles*. Cea mai interesantă portretizare a personalității lui Sever vine din scrisorile sale și teologia lui este văzută mai vivid prin predicile lui decât prin lucrările teologice. De exemplu, în *Predică la Botez* din 516 Sever exclamă:

„Să nu acceptăm miracolele ca să distrugem și să suprimăm carnea, nici acțiunile umane și sărăcia voluntară pentru a nega și diminua divinitatea. Să întoarcem această semi-moștenire celor care sunt cinstitori de om sau dochetiștilor și care prin reaua lor voință și lipsă de evlavie cauzează diviziuni. Cât pentru noi, noi ne mișcăm pe calea împărătească, întorcându-ne fețele de la păcatele chinuitoare de la o parte la alta și știind că cel ce trăiește pe înălțimi și locuiește prin natură în grandoare este vrednic de Dumnezeu care „s-a golit pe Sine” și a devenit autorul mântuirii noastre.”

Monofiziții au părut că triumfă. Totuși împăratul Anastasie a simțit o greutate, căci un sentiment pro-calcedonian creștea tocmai acolo unde conta politic și militar – provinciile Europei, în special Tracia. Comandatul forțelor militare din Tracia din întâmplare a

fost nepotul lui Flavian cel depus – Vitalian Gotul. Nu la multă vreme după ce Sever a fost hirotonit patriarh al Alexandriei, Vitalian Gotul s-a revoltat.

Revolta lui Vitalian Gotul

În adăugare la protestele din partea trupelor cărora li s-a negat proviziuni de către Ipatie, Vitalian Gotul s-a revoltat pentru motive religioase. El a pretins că îi reprezintă pe calcedonieni care au fost înfuriați cu privire la noua formă a *Imnului Trisaghiōn*. Vitalian a voit să rectifice depunerea lui Flavian și a lui Macedonie. În primul salt asupra Constantinopolului Vitalian a ocupat suburbiile. Împăratul Anastasie l-a trimis imediat pe distinsul ofițer, Patricius, pentru a vorbi pentru Vitalian care a menționat clar cele două motive al revoltei sale: rectificarea nedreptății lui Ipatie față de trupele sale și pentru a obține o încredințare pentru a reține crezul ortodox. Vitalian a fost invitat să intre în oraș pentru a discuta problema cu împăratul dar plin de înțelepciune a refuzat. În loc el și-a trimis ofițerii pentru a se întâlni cu Anastasie, care i-a mituit cu daruri promițându-le tot ce își doresc, inclusiv o așezare a problemei religioase bazată pe poziția Bisericii Romei. Când ofițerii s-au întors, Vitalian și-a retras trupele. Anastasie l-a înlocuit pe Ipatie cu un ofițer experimentat numit Chiril, care a mărșăluit în spre regiunea în care s-a retras Vitalian. Suspectând că lui Chiril i s-a poruncit să îl omoare, Vitalian a fost pregătit și a lovit primul, omorându-l pe Chiril. După ce a obținut mai multe victorii asupra forțelor imperiale ale lui Anastasie și după ce a sechestrat aproximativ două sute de vase în porturile Traciei, Vitalian a apărut din nou în suburbiile Constantinopolului. Împăratul a trimis din nou soli pentru a negocia cu Vitalian. Și de această dată Vitalian și-a luat un angajament serios – restaurarea păcii în Biserică a fost stabilită prin convocarea unui sinod ecumenic care trebuia ținut în Heraclea în anul următor. Vitalian a făcut singur că Biserica din Roma v-a fi reprezentată și s-a convenit că împăratul să comunice

cu papa Hormisdas (514-523). Controlul monofizit sau necalcedonian asupra bisericilor estice a depins în esență de împărat, care în 514 era de șaptezeci de ani.

Negocierile între papa Hormisdas și împăratul Anastasie

Scrisori către papa Hormisdas au fost schimbate. Data sinodului a fost stabilită pentru iulie 515. Nu a avut loc atunci. Împăratul Anastasie s-a întâlnit cu un negociator flexibil în persoana papei Hormisdas. O delegație papală a fost trimisă la Constantinopol – Ennodius de Pavia a fost unul dintre delegați – cu instrucții precise de la papa Hormisdas cum să trateze cu propunerea împăratului pentru un sinod, astfel că papa Hormisdas a scris o întreagă documentație de la care ei nu puteau devia. Experiența de mai înainte a trimiterii legaților papali, după cum a fost cazul cu Misenus, nu a trebuit să fie repetată. Deși termenii au fost de acceptat împăratului, Schisma Acachiană v-a fi rezolvată trei ani mai târziu tocmai pe temelia pusă de papa Hormisdas în 515. Sinodul a trebuit să recunoască fără de echivoc Sinodul de la Calcedon și *Volumul* papei Leon ca și o normă pentru ortodoxie; scrisoarea împăratului a cerut semnăturile episcopilor trebuind să afirme condiția fără calificare; toți episcopii trebuiau să facă o profesiune formală a ortodoxiei în bisericile lor și să condamne prin nume liderii monofizitismului, episcopii trebuiau, în prezența martorilor să semneze formula care conținea o definiție a credinței trasă de la notarii papali; cazurile exilării episcopilor trebuiau examinate din nou scaunul roman și acei episcopi acuzați de persecuția ortodocșilor trebuiau judecați de papă.

Papa Hormisdas a fost gata să vină la Constantinopol dacă prezența lui era necesară. Împăratul a început să răscoale senatul roman împotriva papei Hormisdas. Legații s-au întors fără să îndeplinească ceva. Papa Hormisdas a pus problema în suspensie dar între timp calcedonienii au reacționat împotriva scaunului roman – patruzeci de episcopi ilirieni au apelat la Roma pentru reconciliere.

Doi ani mai târziu s-a încercat o altă rezoluție. De această dată papa Hormisdas și-a făcut proprii termeni, noii termeni au fost că tot ce s-a scris de papa Leon pentru credință trebuia acceptat ca autoritativ, nu numai numele lui Acachie ci și numele lui Eufemiu, Macedonie și „toți cei care au murit în comuniunea catolică” trebuiau anatematizați. Împăratul Anastasie a respins soluția propusă. În acest timp facțiunile monofizite, care încă mai aveau susținerea împăratului, au fost capabile să insereze suferință procalcedonienilor, în special în ariile mai estice. În acest moment, împăratul Anastasie a murit. Următorul împărat a fost un prefect ortodox al gărzii pretoriene, Iustin I.

Urcarea pe tron al lui Iustin I și Iustinian I

Împăratul Anastasie la începutul lui iulie 518 a murit fără copii. Iustin, țaranul macedonian care s-a ridicat la o înaltă poziție militară, a fost ales împărat. Iustin I (518-527) și-a adus imediat nepotul său, Iustinian (518-565) în guvernul imperial – Iustinian a fost responsabil pentru polițe în timpul domniei unchiului său care a însemnat o poliță militară exclusivă. O schimbare abruptă în polițele ecclesiale a avut loc. Numai la câteva săptămâni după ascensiunea lui Iustin și Iustinian a avut loc o scenă în Sfânta Sofia, detaliile sunt relatate în Mansi 8, 1057 ff.

Reacția calcedoniană în Constantinopol

Biserica a fost plină pentru o slujbă pentru sâmbătă seara, plină de zeloți din partidul calcedonian, laici și monahi. Patriarhul, Ioan din Capadochia, a fost primit cu strigăte din partea congregației. „Recunoașteți cele patru sinoade! Mulți ani trăiască Împăratul! Scoateți-l pe Sever Maniheul! Mulți ani trăiască patriarhul! Aruncați-l pe noul Iuda! Sfânta Maria este *Theotokos*! Cel care neagă aceasta este un maniheu!” Patriarhul a cerut liniște pentru ca slujba să poată să aibă loc dar strigătele au continuat. „Nu

vei pleca până ce nu îl vei anatematiza pe Sever și vei recunoaște sinoadele!” Patriarhul Ioan, care a semnat *Henotikonul* a fost în cele din urmă forțat să proclame cele patru sinoade de la amvon. Aceasta nu a mulțumit congregația. „Anatematizează-l pe Sever! Să nu cobori până ce nu îl vei anatematiza pe eretic! Decât numai dacă avem un răspuns, vom sta aici toată noaptea!” Patriarhul, într-un stadiu de panică după cum relatează sursele, s-a consultat cu restul episcopilor care au fost prezenți la slujbă. Patriarhul a proclamat în cele din urmă ca „toți care știu că Sever s-a separat de Biserică și din moment ce el este condamnat de canoane, bineînțeles că el este anatema!”

Cei care au orchestrat demonstrația nu au fost mulțumiți să abandoneze problema în acest stadiu. Slujba a fost împlinită dar în ziua următoare liturghia a fost întreruptă de strigăte similare. „Aduceți-i pe cei exilați! Rupeți oasele lui Nestorie și Eutihie! Alungați-i pe manihei! Alungați-l pe Ștefan! Aruncați-l pe Sever, Iuda! Sfânta Maria este *Theotokos*! Anatema pentru toți care o neagă!” Din nou patriarhul a proclamat aderență față de Sinodul de la Calcedon dar congregația a nu a permis ca serviciul să continue până ce dipticele a fost alterat, până ce numele lui Sever a fost mutat. Patriarhul a scos numele lui Sever din diptice și l-a anunțat congregației. Pentru mai mult de o oră a continuat comotia în Biserică. În cele din urmă, în timpul unei pauze a congregației, din cauza epuizării, unul dintre clerici a început să cânte *Trisaghioul* și corul i s-a alăturat. Anunțatorul slujbelor a continuat într-un fel organizat. Patriarhul le-a explicat evenimentul restului patriarhilor scriindu-le că acțiunea congregației a fost „inspirată divin.” Ioan al Ierusalimului a replicat că s-a bucurat în anatematizarea lui Sever.

Reacția calcedoniană în Antiohia

Calcedonienii din Antiohia erau și ei activi. Ei au scris patriarhului Constantinopolului o petiție împăratului pentru a-l muta pe Sever. El este un lup, nu un păstor, un eretic și un criminal

care îi întoarce pe evrei liberi asupra credincioșilor și îi masacrează. Nu le-am văzut noi trupurile stând pe străzi?” Unii monahi l-au acuzat pe Sever de crime și de păcat. Sever a fost conștient de ce a avut loc. El nu a fost surprins de *fața* lui Ioan al Ierusalimului, pentru care nu a avut destul respect. Într-una din scrisorile lui Sever scrie că singurul motiv pentru care Ioan a fost făcut patriarh al Ierusalimului a fost din cauza caracterului său „nestabil.”

Negocierile lui Iustinian cu papa Hormisdas

Zeloșii de la Calcedon au trebuit să aștepte, căci prioritatea lui Iustinian a fost de a rezolva schisma cu Roma. Iustinian a schimbat deja scrisori cu papa Hormisdas, indicând clar papei care sunt intențiile lui. Papa Hormisdas a răspuns (*Scrisoarea* 28) că Iustinian a știut care au fost termenii. „Este de dorit reconcilierea, dar în termenii dați. Termenii mei sunt după câte știți că ei au fost scriși cu un an în urmă și nu se vor schimba.” În scrisoarea sa Iustinian, care a căutat o reconciliere cu necalcedonienii, a scris: „primim Calcedonul. Cinstim amintirea lui Leon. Citim numele voastre în diptice. Nu este destul atâtă?” Papa Hormisdas a fost inflexibil. Fie că Acachie trebuia condamnat sau nu v-a exista nici o reuniune. Iustinian nu a fost în poziție de a negocia fiindcă țelul lui a fost recucerirea Italiei, un țel destul de dificil de realizat fără susținerea episcopului Romei. Hormisdas, pe de altă parte, nu avea nimic de pierdut fiindcă conducerea lui Teodoric era tolerantă și poziția lui ca papă stabilă. Mai exista posibilitatea ca reuniunea cu împăratul să aducă în viitor mai multe erezii teologice în Biserică, lucru de care Hormisdas era conștient. În acest moment rânduiala stabilă și tolerantă de sub arienii germanici părea preferabilă unirii cu scaunele patriarhale de sub conducerea imperială tocmai din cauza tulburării teologice din est și din cauza imposibilității predictibilității împăraților. Un nou împărat putea însemna o schimbare în perspectiva teologică.

Iustinian a scris lui Hormisdas din nou, asigurându-l că v-a face tot ce-i stă în putere să se întâlnească cu cerințele papei. El l-a invitat pe Hormisdas la Constantinopol. Hormisdas a refuzat dar a trimis o delegație de cinci oameni – episcopii Germanus și Ioan; preotul Blandus și doi diaconi, Felix și Dioscor. Puterea delegației se pare că a rămas cu diaconul Dioscor, căci el a fost cel care a purtat o corespondență cu Hormisdas. Instrucțiunile date acestor cinci au fost că ei nu trebuiau să negocieze. Ei au fost acolo pentru a prezenta termenii. Hormisdas a voit să ascundă un subiect și nu să condamne deschis pe Macedonie și Eufimiu dacă numele lor au fost mutate din diptice. Scrisoarea papei Hormisdas către Ioan patriarhul Constantinopolului a fost directă. „Nu încercați să apărați condamnați ca Acachie. Mai bine, mutați-vă din contactele cu erezia anatematizând pe el și pe urmașii lui.”

Delegația romană a sosit în Constantinopol în martie a lui 519 bucurându-se de o primire generoasă. Iustinian, generalii săi și senatul s-au întâlnit cu delegații la zece mile de la oraș și i-au condus în oraș. Patriarhul Ioan a primit cererile romane, dar numai după discuții, a semnat *Libellus Hormisdas* în prezența împăratului, senatului și a legaților papali. Trebuie menționat că patriarhul Ioan a fost primul episcop al Constantinopolului care a folosit titlul de „Patriarh Ecumenic,” un fapt care a fost ignorat de Roma în acel moment.

Libellus Hormisdas a conținut afirmații pe care nici un episcop al estului nu le-a semnat mai înainte. Cuvintele sunt cuvinte ale episcopului Romei dar el le-a cerut episcopilor estului să le semneze. „Formula” după cum a fost semnată de patriarhul Ioan a fost astfel în cele mai importante secțiuni.

„Primul punct al mântuirii este că trebuie să ținem regula dreptei credințe și să nu deviem în nici un fel de la tradiția Părinților. Căci nu este posibil să trecem de determinarea Domnului nostru Iisus Hristos care a spus: „tu ești Petru și pe această piatră voi zidi Biserica Mea.” Aceste cuvinte sunt dovedite de efectele lor, căci în scaunul apostolic religia catolică este ținută

neviolată. Dorind, prin urmare, să nu cădem de la această credință și urmând în toate rânduilele Părinților, anatematizăm toate ereziile, dar în special cea a ereticului Nestorie și cu el, îi anatematizăm pe Eutihie și pe Dioscor... care au fost condamnați la Sfântul Sinod din Calcedon, pe care îi îmbrățișăm și îi urmăm... îl anatematizăm pe Timotei paricidul, poreclit Pisica și condamnăm pe ucenicul lui și urmașul în toate lucrurile, Petru [Mongus] al Alexandriei, îl anatematizăm pe Acachie, fost episcop de Constantinopol, care a devenit complicele și urmașul lor și cei care au comuniune cu aceste persoane, v-a cădea sub o condamnare sau judecată asemănătoare. În același fel îi condamnăm și îi anatematizăm pe Petru al Antiohiei cu urmașii săi și cu toți cei care au fost menționați mai sus [aceasta este cauza modificată de legații papali astfel că Ioan nu îl v-a anatematiza pe Eufimie și Macedonie]. Aprobăm și îmbrățișăm toate epistolele lui Leon, papa orașului Roma pe care le-a scris cu privire la dreapta credință. După cum am spus mai înainte urmând scaunului apostolic, predicăm toate lucrurile care au fost declarate de cei morți. Consecvent nădăjduiesc că voi fi în comuniune cu voi, comuniunea predicată de scaunul apostolic, în care constă toată solidaritatea și întregul credinței creștine, promițând viitorului că la sărbătorirea sfintelor taine nu v-a fi făcută nici o mențiune a numelor celor care s-au separat de comuniunea Bisericii catolice; adică, a celor care nu sunt de acord în toate lucrurile cu scaunul apostolic...”

Mai înainte de a semna aceasta Ioan a insistat pe predicarea ei, după obișnuitul schimb de salutări frățești cu: „când am primit scrisoarea voastră, m-am bucurat cu o bucurie duhovnicească pentru sfinția ta fiindcă tu cauți să unești bisericile lui Dumnezeu după vechea tradiție a Părinților și în duhul lui Hristos te grăbești să scoți pe cei care rup pacea, să renunțe la toți ereticii respinși de tine, căci eu țin sfintele Biserici ale bătrânilor și a noii noastre Rome să fie o singură Biserică și definesc scaunul Apostolului Petru și a orașului imperial ca fiind unul.” Ioan își exprimă acordul său total cu tot ceea ce a fost făcut la cele patru sinoade ecumenice și

denunță pe toți cei care au perturbat aceste sinoade. El adoptă și face propriile cuvinte formule papale. În această prefață Ioan a reușit să modifice pretențiile scaunului roman căci identificând noua și vechea Romă el a permis scaunului Constantinopolului să se împărtășească de privilegiile cu care *Libellus Hormisdas* le-a rezervat pentru scaunul Romei.

În *Libellus Hormisdas* a existat o condamnare a lui Acachie și a succesorilor lui și a împăraților Zenon și Anastasie. Pentru Ioan a fost dificil ca temele pontice și asiatice să convingă toate cererile – ei au fost senzitivi cu privire la condamnarea celor care au murit, un subiect care v-a fi ridicat din nou la Sinodul Cinci Ecumenic cu privire la condamnarea postmortem a lui Teodor, Teodoret și Ibas. Iustinian i-a explicat situația lui Hormisdas într-o scrisoare. „O parte mare a episcopilor greci nu au putut fi obligați, chiar și cu folosirea focului și a sabiei, pentru a condamna numele episcopilor care au murit după Acachie.” Epifanie a urmat după Ioan ca patriarh al Constantinopolului și el a scris cu privire la aceeași situație. „Mulți dintre sfințiți slujitori ai Pontului și ai Asiei și mai presus de toate cei la care se refereau la Orient, au găsit dificil și chiar imposibil să scoată numele primilor lor episcopi... ei au fost pregătiți să se apere de orice pericol decât să comită o astfel de faptă.” Împăratul Iustin a scris despre același subiect și menționează „amenințările și persecuțiile” angajate pentru a introduce clericii și laicii acestor episcopi pentru a fi de acord cu mutarea numelor. „Ei stimează viața mai mult decât moartea, dacă ar trebui să îi condamne pe cei care sunt morți și a căror viață, atunci când au fost în viață, a fost mărirea oamenilor lor.” Iustin îl cheamă pe papă să ușureze cererile „cu scopul de a unii bisericile și în special Biserica din Ierusalim asupra căreia se v-a revărsa bunăvoința, ca fiind maica numelui creștin, astfel că nimeni să nu îndrăznească să se separe de Biserică.” Ca răspuns dat împăratului papa îl obligă pe împărat să îi forțeze să îi oblige la unire și uniformitate. Papa i-a scris patriarhului Epifanie și l-a împuternicit să acționeze de partea sa în est – oricine era admis la comuniune cu Biserica

Constantinopolului a fost considerat în comuniune cu Biserica Romei. Papa a inserat o scurtă declarație de credință în care nu se menționează prerogativele scaunului Romei. Ce s-a întâmplat de fapt a fost că papa nu a accentuat pretențiile pentru scaunul său pe care le-a făcut mai înainte și a lăsat problema în mâinile lui Epifanie.

Scaunul roman a fost incapabil de a înțelege complexitatea controversei teologice. Au existat mulți calcedonieni în est care nu au acceptat crezul că „Unul din Sfânta Treime a suferit în carne” un crez prin care era în conformitate cu *Anatema a doisprezecea* a sfântului Chiril că „Dumnezeu Logosul a suferit în carne.” Această poziție teologică, cunoscută ca „*formula theopaschită*” a fost deplin consistentă cu esența definiției credinței după cum a fost ea afirmată la Sinodul de la Calcedon. Această formulă nu conținea termenul monofizit „care a fost crucificat pentru noi.” Această poziție teologică a descoperit doctrina incipientă a lui „*enhyphostasis*,” o perspectivă teologică care părea că zăpăcea Roma. În Constantinopol au existat discuții despre aceasta chiar mai înainte ca delegații papali să sosească, lucru pe care îl știm din corespondența lui Dioscor cu papa Hormisdas. Monahii au avut un rol activ în această poziție teologică, în special monahii sciți. Acceptarea *Formulei Theopaschite* a inclus o acceptare deplină a umanității, a naturii umane a lui Hristos fără să se implice în nici un caz că natura umană și-a avut propriul *ipostas*, propria persoană. O persoană, Logosul divin care era posesorul a două naturi – natura divină din veșnicie; și natura umană de la concepere. Această persoană divină, centru unirii și al unității în Iisus Hristos, a experimentat viața naturii divine și viața naturii umane. Persoana Divină Veșnică care a devenit om a experimentat suferința omului. Din iunie 519 înainte, papa Hormisdas a auzit lucruri rele despre monahii sciți care susțineau acest punct de vedere. În corespondența sa cu papa Hormisdas Dioscor s-a referit la ei ca și la „aprinși de diavol,” ca și la oponenți la „rugăciunile pentru toți creștinii” și ca fiind condus de un „stareț fals,” Maxențiu. Dioscor a

relatat că ei au fost anti-romani, lucru ce pare acurat. Câteva discuții au avut loc între acești monahi și legații papali, discuții ordonate să aibă loc sub Iustin. La aceste discuții nu s-a rezolvat nimic. În cele din urmă Maxențiu a plecat cu un grup din monahii lui la Roma în vara lui 519, luând cu sine o scrisoare subliniată de gândirea teologică contemporană din Constantinopol. În iulie 519 Iustinian l-a avertizat pe papa Hormisdas într-o scrisoare că unirea și pacea nu vor avea loc fără un răspuns repede și favorabil monahilor. Este semnificativ că papa Hormisdas mai întâi a primit *Libellus* a lui Maxențiu și l-a aprobat „în fața martorilor episcopilor, laicilor și senatului Romei.” A avut apoi alte gânduri și în cele din urmă a respins *Formula Theopaschită* – din câte se pare nu atât de mult pentru motive teologice cât pentru simplul motiv că părea „nouă.” În Constantinopol legații papali și-au descoperit lipsa lor de familiaritate cu doctrina teologică. Ei au fost lipsiți de tact și au devenit destul de nepopulari. Cel mai important, ei au fost percepuți ca și reprezentanții unei „teologii străine.” Și aici se poate simți influența *Volumului* papei Leon și incapacitatea lui de a afirma o noțiune și o definiție a persoanei. Aici tragedia Calcedonului și incompletitudinea lui este lăsată goală.

Papa Hormisdas a primit scrisoarea lui Ioan și cea de la Iustinian destul de târziu. Până la vremea când Hormisdas a răspuns în iulie 519 el a scris o „răscoală abdominabilă” inspirată de episcopul de Tesalonic Dorotei. Era clar lui Hormisdas că până și acceptarea termenilor Constantinopolului nu însemna că și alte orașe din imperiu îi vor urma. El era mai întâi interesat de Alexandria și Antiohia. Iustin a sugerat că Antiohia a mânuit și a grăbit poziția patriarhului Antiohiei asupra diaconului roman Dioscor. Hormisdas s-a opus ideii fiindcă îl avea pe Dioscor în minte pentru scaunul Alexandriei. „Antiohia,” scria Hormisdas, „ar fi o arie complet nouă pentru tine, dar Alexandria o știi din trecut și tu ai fi exact persoana care ar putea aduce acești oameni în ordine.” Nimic nu a ieșit din această situație cu Alexandria, căci Iustin nu a

voit să riște o rebeliune egipteană. Antiohia a prezentat o situație diferită.

Edictul imperial care obliga la acceptarea Calcedonului și ordinul de arest pentru Sever

Un edict imperial a fost tras care a omis specific Egiptul. În acest edict către „orient” s-a decretat că toți episcopii trebuie să accepte Calcedonul său să își părăsească scaunele. Autoritățile imperiale au realizat ce fel de caracter avea Sever, căci ele au fost cele care au scos un ordin pentru arestul lui – evident el nu a fost genul de persoană care să își schimbe pozițiile teologice la comandă imperială. Ordinul de arest i-a fost încredințat lui Vitalian, conducătorul de mai înainte a revoltelor împotriva lui Anastasie și care acum era *comes orientis*. *Chronicon Edessenum* vorbește despre „curățirea” Antiohiei în 518-519, o „curățire” împotriva anticalcodonienilor. Din cauza relației speciale a lui Vitalian cu Flavian, Vitalian a fost plin de ură împotriva lui Sever. Vitalian a fost ucis mai înainte ca să își poată executa ordinul. Sever a fugit în Egipt cu prietenul său Iulian Halicarnassus. Filoxen a fost prins și condamnat la exil în Gangra.

Scaunul Antiohiei a fost considerat vacant. Toate Bisericele au fost „confiscate” sau luate pentru folosirea celor care au acceptat Calcedonul. Paul, un „prezbiter” din Constantinopol și cunoscut istoric ca și Paul Evreul, a fost ridicat pe scaunul patriarhal al Antiohiei. Constantin a încercat să îl hirotonească pe Pavel în orașul imperial dar legații papei s-au opus, obiectând că el trebuie să fie hirotonit în Antiohia „în conformitate cu vechea tradiție” și să evite repetarea rezultatului hirotonirii de mai înainte în Constantinopol a unui episcop pentru scaunul antiohian. Sursele pretind că cruzimea sa față de monofiziții din Edessa l-au făcut infam – monahi erau omorâți dacă refuzat să se conformeze. Filoxen într-una din scrisorile lui pretinde că lui Pavel i s-a rezistat puternic și că „oamenii” au cerut martiriul lui. S-au ridicat acuzații

de origine morală împotriva lui Pavel, cerându-i-se demisia sau depunerea. A fost urmat de Eufrasie, care a fost, după sursele monofizite, un om „blând” și „generos” – sursele monofizite se referă la el ca și la un „slăbănog.” El a fost episcop timp de cinci ani în care pacea a fost restabilită ariei. S-a raportat din surse că el și „vicleanul Aesculapius” au pierit în cutremurul din 526. Succesorul lui Eufrasie, Efrem de Amida a fost *comes orientis* mai înainte de hirotonirea lui. El s-a remarcat în poziția de serviciu civil cu lucrări de salvare după cutremur. Se pretinde că hirotonirea lui a fost o recompensă pentru lucrarea ca și un slujitor civil. Iustinian a decis să aplice mai multă forță împotriva acestor monahi ne-calcedonieni și Efrem a voit să îi ajute – el a reînnoit polița lui Paul.

Pretenția lui Mihail Sirianul din *Cronica* (9, 13) că toată domnia lui Iustinian a fost una de persecuții nu este o exagerare. Persecuția a fost dusă mai întâi împotriva monahilor anti-calcedonieni și a comunităților lor – în special în Siria în ariile în care siriaca era limba Bisericii. Filoxen a realizat că separația finală a venit. Orice încercare de a reinterpretă *Henotikonul* în termeni calcedonieni nu a fost nimic mai mult decât o încercare de a restaura „doctrina necurată a lui Nestorie.” Orice problemă a intercomuniune cu calcedonienii a fost lipsită de discuție. În *Mărturisirea de credință*, scrisă mai înainte de a muri în 523, Filoxen a scris „că asupra aceluși sinod a stat un blestem și pe toți cei care au fost de acord cu el” – un blestem veșnic.

La finele domniei lui Iustin I se pretinde că edictul care a proclamat aderența la Sinodul de la Calcedon a fost ascultat, unde nu s-a făcut nici o încercare serioasă. Aproximativ cincizecișicinci de episcopi au refuzat lucru pentru care au fost depuși și exilați. Monahii anti-calcedonienii fie au fugit în Egipt sau au îndurat persecuție. Laicii au fost un alt subiect. Există o revelație interesantă cu privire la *Vita* lui Ioan Tella. Majoritatea congregației a crezut în ascultare față de legea imperială, totuși nu au acceptat Calcedonul – căci el trebuia acceptat. De aici, Iustin și Iustinian au fost capabili să impună o ordine externă a susținerii calcedoniene

dar nu se putea evalua sentimentele populației, o populație intimidată de posibilitatea unei persecuții dacă se acționa.

Ioan de Tella

Opoziția a fost încă vie în lucrările lui Ioan de Tella, un monah și un zelos monofizit. El a fost monah de la o vârstă timpurie – spre întristarea mamei sale. El a rămas într-o chilie fără nici un interes de a accepta vreo poziție clericală – i s-au oferit câteva. Biograful său relatează că Ioan a fost avertizat într-o viziune că v-a veni ziua când Biserica v-a avea nevoie de episcopi „care vor suferii și care nu vor fi mișcați de amenințare sau de mită.” După această viziune Ioan a primit hirotonirea. Biograful său ne relatează excesivul dar al lacrimilor. Când Sever a fugit în Egipt, l-a numit pe Ioan de Tella ca și reprezentativul său. Ioan nu l-a dezamăgit pe Sever, căci el a călătorit în jurul provinciilor în zdrențe organizând pe necalcedonieni. La un moment dat el a avut aproximativ opt colaboratori. Gradual, ei au fost toți capturați – dar nu Ioan, care a câștigat simpatia țăranilor și a oficialilor. Acești episcopi care au acceptat Calcedonul la porunca unui edict imperial și care la inimă nu erau calcedonieni au întâmpinat sosirea lui Ioan din Tella. Acești episcopi au refuzat să hirotonească pe oricine într-o credință necalcedoniană, dar ei i-au permis lui Ioan de Tella să hirotonească pe cine voia el.

Dintr-o perspectivă imperială o ordine externă a descoperit că numai episcopii monofiziți erau în Egipt, în Persia sau ascunși în anumite mănăstiri estice îndepărtate. S-a părut că edictul imperial a oprit proliferarea hirotonirilor monofizite. Nu aceasta a fost și realitatea, căci au existat preoți monofiziți în majoritatea locurilor și numeroși oameni care au dorit hirotonirea interzisă de legea imperială. O Biserică „de subsol” a prins viață și care avea să crească clandestin. Activitatea lui Ioan de Tella a devenit cunoscută autorităților imperiale. Ioan a fost capabil să negocieze o asigurare de „comportament sigur” de la împărat și sub această condiție, el a

venit la Constantinopol pentru o audiență la împărat. I s-a cerut să înceteze și să renunțe la activitatea sa, cerere la care Ioan a refuzat – ascultarea sa, a exclamat era față de Dumnezeu, nu față de împărat.

Persecuția ne-calcedonienilor în Edessa

Polița imperială generală a fost de a aștepta până ce o episcopie devenea vacantă și apoi să fie umplută cu un pro-calcedonian. Edessa a fost un exemplu. Se pretinde că episcopul a murit de rușine fiindcă a acceptat Calcedonul. Fiind un pro-calcedonian, Aesculapius a fost imediat nominalizat și a dezlănțuit imediat o persecuție severă asupra anticalcedonienilor, forțând stiliții jos de pe stâlpii lor și scoțând monahi chemând forța militară imperială. Monahii din aproximativ zece mănăstiri din împrejurări au refuzat să se împărtășească cu episcopul sau să participe la slujbele din Postul Crăciunului. De Crăciun numai o mănăstire avea monahi – și acea mănăstire avea numai zece monahi care au mai rămas. Monahii, după cum relatează sursele, au plecat în deșert, unde au rămas timp de șase ani până ce Teodora s-a întors la mănăstirile lor.

În 537 Efrem, episcop de Edessa a reușit în al prinde pe Ioan Tella – cu ajutorul persanilor care au primit recompensa. Persanii au fost capabilă să îl depisteze pe Ioan, l-au găsit în peștera unui eremit și l-au adus în Nisibis. Recompensa oferită de Efrem a fost înceată și în timpul așteptării Ioan și gărzile persane au devenit prieteni. Persanii au fost uimiți că omul la care au cheltuit atâta de multă energie să fie depistat nu era altul decât un monah religios. Persanii puteau înțelege plângerea lui Ioan că a fost persecutat numai din cauză că a refuzat să își schimbe religia la porunca împăratului. Mai mult, persanii s-au oferit să îl elibereze pentru o taxă – dar cu mult mai puțin de ce a oferit Efrem. Ioan nu avea acces la bani. Când recompensa în cele din urmă a venit de la Efrem, persanii au simțit că este datoria lor să îl predea pe Ioan în conformitate cu înțelegerea. Ioan a fost dus peste graniță la Dara

unde Ioan și Efrem au început niște discuții teologice care nu au rezolvat nimic. Mai târziu Ioan a fost adus în Antiohia și închis într-o mănăstire acolo – cu încă alți patru monahi în chilie, o situație care nu a fost atât de amenințătoare. Doi dintre ei erau calcedonieni, dintre care unul era un binecunoscut persecutor. Teologic Ioan susținea că „Hristos era complet cu Tatăl, ca Dumnezeu și complet cu maica Sa ca om,” că a existat o unire a naturilor, o unire care nu a fost nici „confuză” și nici „schimbată.” El l-a respins pe Eutihie total. Domnul a fost „de o natură și a de venit întrupat fără schimbare” și Domnul a fost ca noi „în toate afară de păcat.” Când el a profesat că a existat „o unire inefabilă și incomprehensibilă” ale celor două naturi, că Domnul este Dumnezeu și om adevărat, oponenții lui au crezut că el retracta. „El ne-a unit. El a renunțat la erezia lui,” după cum au declarat oponenții lui. Sursele ne relatează că atunci când a auzit acestea Ioan a devenit nemulțumit, declarând: „Doamne ferește ca să îl abandonez pe Sfântul Chiril și să aduc rușinea peste Biserică!” zvonul că Ioan a retractat s-a răspândit repede. Efrem a venit în persoană ca să îl primească înapoi la credință, dar a fost uimit când Ioan s-a întâlnit cu Ioan, care a declarat: „dacă Sever, patriarhul meu, mărturisea două naturi *după* unire, l-aș fi anatematizat.” Tot acest episod este o imagine în oglindă a întregii controverse și o *imprecizie a limbajului* folosit de ambele părți. Tragedia nu a dus decât numai la luptă, controversă și suferință pentru următoarele secole. Ioan a murit în 538, „rugându-se pentru pacea Bisericii și pentru cei care l-au persecutat.”

Persecuția a fost reală, totuși a fost limitată și sporadică. Polița lui Efrem ne oferă o introspecție în stadiul actual al afacerilor. Ordinele lui au fost de a aduce conformitate la Calcedon și pentru acest motiv puterea imperiului a fost plasată la dispoziția sa. El a avut puterea și autoritatea să desfacă mănăstiri, să depună episcopi, să îi exileze pe recalcitranți și să plaseze servitori anti-creștini. Din câte se pare a existat o anumită limită dincolo de care nu au trecut – nu a existat nici o poliță oficială pentru o deliberare a

suferinței morții, în ciuda aberațiilor care au avut loc. Mai mult, au existat două locuri de refugiu – Egipt și Constantinopol, chiar și aranjamentul monastic în palatul imperial, un aranjament oferit de Teodora. Exilul din Egipt a fost într-un anume sens o „venire a acasă,” un loc în care monofiziții puteau trăi, respira și muncii.

Activitatea lui Sever în exil

În exil în Egipt Sever a fost extrem de activ. Inițial perspectiva lui Sever a fost deprimantă, sumbră. Dispoziția lui s-a schimbat. În Alexandria s-a stabilit un „sinod eminent de episcopi,” un sinod care avea de grijă de tot ce se întâmpla în imperiu, un sinod care continua să îndemne și să încurajeze pe anticalcedonieni să rămână pe poziție. Sever a continuat să ofere instrucții care au privit nu numai îndemnurile generale sau polițele generale ci și specificități generale la cazuri individuale aduse în atenția lui. Scrisorile lui sunt pline de răspunsuri la viața Bisericii. El s-a exprimat destul de franc atunci când a auzit că Roma a respins *formula theopaschită*, căci gândirea teologică a lui Sever a fost mai sofisticată decât cea a Romei și Sever știa că Roma nu v-a putea diferența între esența divină și ipostase. Sever nu era anti-roman. Obiecția lui față de Sinodul de la Calcedon era teologică, nu ecclesială sau politică. El îl citează pe papa Iulius și se referă la el ca și la „turnul duhovnicesc și neclătinat al Bisericii romanilor.” Interesul lui a fost ca definiția credinței de la Sinodul de la Calcedon care nu a mai menționat nici unde „natura întrupată a Logosului divin” și care nu a mai menționat nici unde „unirea ipostatică.” În viziunea lui a luat doctrina „din două naturi, perfecte, nedespărțite și neamestecate” tocmai de la Nestorie. Pentru Sever, după Întrupare a existat „o natură *din două*” și înseși faptul că Calcedonul nu a inclus-o a făcut-o blasfemiatoare în *Volumul* papei Leon. Cum putea crede Leon că Logosul Întrupat putea muri „în două naturi”? Care natură a fost crucificată? Doctrina celor „două naturi” a fost ceea ce l-a făcut pe Leon un

„blasfemiator” și un „stâlp al heterodoxiei.” Sever a considerat *Volumul* lui Leon „iudaic.” Unul dintre cele mai penetrante atacuri la *Volumul* lui Leon a fost în *Scrisoare către Contele Oecumenius*. Sever nu a fost un instigator împotriva imperiului din cauza etnicismului regional. Scrisorile lui îl portretizează ca pe unul care avea respect față de împărat și loialitate față de imperiu. Era un cosmopolitan sofisticat. Față de Roma și primatul ei nu a fost antagonist. Teologic s-a opus *Volumului* papei Leon și sinodului de la Calcedon crezând că ele sunt vehicule de erezie. Sever s-a hrănit cu lucrările Sfântului Atanasie, capadocienilor și ale Sfântului Chiril al Alexandriei.

Controversa între Sever și Iulian Halicarnassus

Prietenul lui Sever, Iulian Halicarnassus, a fugit cu el în Egipt. În Alexandria speculația lor despre natura cărnii Logosului, un argument între anticalcedonieni de la început, i-a pus pe cei doi prieteni în controversă, o controversă care s-a dovedit divizivă între monofiziți. Disputa lor teologică a început cu scrierile lor inițiale într-un mod frățesc, devenind din ce în ce mai înfierbântate în timp ce controversa devenea din ce în ce mai serioasă, rezultat care a dus la o ruptură între prietenia lui Sever și Iulian.

Iulian a pretins că carnea lui Hristos era coruptibilă din momentul concepției. Iulian se opunea lui Eutihie dar linia lui de gândire l-a dus la o direcție similară – similară cu a lui Apolinarie, Iulian a văzut controversa în termenii susceptibilității lui Hristos față de păcatul uman. Menținând că carnea lui Hristos era incoruptibilă – ἀφθαρτος – Iulian a devenit principalul vorbitor al *aftardochetismului* – patima și moartea lui Hristos a fost rezultatul unui act liber al voinței lui – κατ' οἰκονομίαν sau κατὰ χάριν, o libertate de acțiune care îi permitea lui Hristos să confere pasivitate cărnii Sale incoruptibile. În adăugare la scrisorile sale către Sever cu privire la acest subiect, Iulian a scris patru lucrări împotriva poziției lui Sever, dintre care numeroase fragmente au supraviețuit în siriacă

și greacă. Viziunea lui se baza pe doctrina sa a păcatului strămoșesc, o doctrină care nu era complet diferită în natură de cea a lui Augustin. Pentru Iulian actul sexual era un vehicol prin care păcatul și stricăciunea, stricăciunea completă a trupului uman și a cărnii, erau transmise din generație în generație. Punctul de vedere al lui Sever era diferit. El a fost împotriva faptului că carnea este sursa păcatului (*Omilia* 123; *Omilia* 75; *Omilia* 68). Deși a menținut că fecioria era mai bună, Sever a vorbit pozitiv despre pentru natura binecuvântată a căsătoriei. În *Omilia* 121 Sever a scris că nu este nimic mai iubit de Dumnezeu decât unirea cărnii în căsătorie, unire din care vine iubirea de copii. „Aceasta este o referință la comparația unirii sufletului și a lui Hristos. El pretinde că o analogie mai bună a fost posibilă, atunci evangheliile le vor folosi. Sever refuză să egalizeze păcatul original cu sexul (*Omilia* 119), pretinzând că carnea sau trupul participă în bucuria și plăcerea contemplației sufletului – *theoria* – în măsura în care până și „oasele unui om” sunt penetrate de ea. Chiar și mai înainte de această controversă cu Iulian Sever a argumentat împotriva lui Eutihie în *Omilia* 63 că carnea nu este pervertită prin păcat și păcatul vine din suflet și din mintea omului, nu din trup. De aici, în Întrupare Dumnezeu Logosul nu a fost în nici un fel pervertit sau atins de păcat. Crezul în indestructibilitatea și incoruptibilitatea cărnii devine centrul iulianiștilor, cărora li s-a dat numele de către oponenții lor de aftartodochetiști și fanteziști. Ucenici lui Iulian au aplicat cuvântul de ftartolorțieni pentru urmașii lui Sever. Pentru Iulian răscumpărarea era nesigură dacă Dumnezeu Logosul și-a asumat trupul care era subiectul stricăciunii – *φθορα*. Harnack a văzut în gândirea lui Iulian de Hlicarnassus dezvoltarea logică a doctrinei patristice grecești a răscumpărării, *o gândire care nu derivă din gândirea sfinților părinți*. „Nu putem evita să vedem în aftartodochetism „scrie Harnack, „dezvoltarea logică a doctrinei grecești a mântuirii și suntem mai forțați să o privim ca pe *ex necessitate fidei*” și să respingem toate cele cu privire la natura trupului ceresc în ceea ce privește originea.” Evaluarea lui Harnack a lui Sever și a ucenicilor

lui este mult mai acurată. „În opoziție cu aceasta Severienii au pus mare accent pe relația suferințelor lui Hristos cu partea umană a naturii lui Hristos cu scopul de a scoate orice este dochetice, fiindcă nici un occidental nu a putut să îi atragă mult mai efectiv decât au făcut-o ei.”

Din această controversă între Sever și Iulian diviziunea între mișcarea anti-calcedoniană a fost lăsată goală și întemeierea unor alte facțiuni a fost stabilită. Sever a realizat destul de bine pericolul cauzei. Rezultatul a dus la niște anateme mutuale. Monahii și eutihienii din Alexandria l-au susținut pe Iulian cu tărie. În *Cronică* (9, 21), Michael Sirianul relatează Gaianus, ucenicul lui Iulian, a avut susținerea celor bogați și a fost în mulțumire față de poziția patriarhului Alexandriei.

Edictul imperial împotriva arienilor și reacția lui Teodoric

Succesorul papei Hormisdas, papa Sfânt Ioan I (523-526), s-a găsit prins într-o competiție politică între conducătorii imperiali în Constantinopol și Teodoric. Rezoluția Schisme Acachiene a fost urmată un an mai târziu de un edict imperial care a închis bisericile ariene din Constantinopol. Mai mult, toți arienii au fost diseminați din serviciul imperial. Teodoric, *rex* germanic arian al Italiei și-a retras – polița lui față de catolicii din Italia nu a mai fost tolerată dacă acest edict imperial a rămas în forță. Teodoric l-a obligat pe papa Ioan I la Ravenna și l-a rânduit să obțină o încetare a edictelor imperiale împotriva arienilor. În adăugare acei arieni care au fost obligați prin forță să renunțe la arianism li s-a permis să se întoarcă la prima lor credință. Papa Ioan I a fost de acord să negocieze din partea primei cereri dar a respins a doua. A fost primit în Constantinopol cu cinste în 525 – se pretinde că „tot orașul” a ieșit să îl salute cu cruci și lumânări. S-a proclamat că împăratul Iustin I s-a plecat în fața papei Ioan „ca și cum Ioan a fost Petru în persoană.” Ceea ce are loc odată cu această vizită a papei Ioan este important din punct de vedere istoric. El a celebrat liturgia

creștină și mai mult Iustin al doilea a permis să fie încoronat pentru a doua oară. Acest precedent a fost amintit. Era ca și cum încoronarea sărbătorită de patriarh nu era suficientă. Ioan a rămas în Constantinopol pentru cinci luni. A fost plin de succes în restaurarea Bisericii ariene. El a sărbătorit Paștele în Sfânta Sofia, ocupând tronul mai presus decât cel al patriarhului. Teodoric a suspectat că conspirația era pe cale să se întâmple, o conspirație care implica aristocrația romană precum și pe papă. Acesta este motivul pentru care Teodoric l-a dat morții pe Boețiu și pe socrul lui Boețiu, Simmachus – un avertisment care nu tolera răscoală. La întoarcerea papei Ioan la Ravena, a fost întemnițat dimpreună cu toată escorta sa. Acolo a murit în 526 – din cauza „abuzurilor” sau a foamei.

Mănăstirea Teodorei de refugiu pentru monofiziții exilați

În timp ce Efrem îi persecuta pe anti-calcedonieni în orient, Teodora îi primea pe exilați în Constantinopol. Ea și-a menținut toți exilații pe propriile costuri imperiale. Ea a lăsat unul din palatele imperiale – era aproape de hipodrom și de Biserica Sfinților Serghie și Bacus – exclusiv pentru acești exilați monofiziți. Camerele au fost divizate astfel că fiecare cameră se putea acomoda cu doi monahi. Sevicile religioase au avut loc pe „numeroase altare mici” care au fost puse pentru a acomoda orice grup reprezentat. Această stabilire a Teodorei nu a fost un secret – a fost una dintre atracțiile Constantinopolului. Iustinian a voit să viziteze și el, nu privat, dar ca o vizită imperială în vederea tuturor. Ioan din Efes, care a fost odată unul dintre exilații rezidenți, pretinde că a văzut mai mult de o mie de monahi care au slujit slujba de acolo. Trebuie menționat că Ioan din Efes, care era un admirator al Teodorei, a colaborat în termeni generali cu ceea ce Procopie a scris în primii ani ai vieții sale a Teodorei în *Istoria secretă* – Ioan menționează că viața ei nu era „obișnuită” mai înainte de a devenii împărăteasă.

Până și patriarhul monofizit exilat al Alexandriei a fost prezent. Teodosie a fost hirotonit patriarh al Alexandriei în 536 și exilat la scurt timp după. Temelia exilului rămân necunoscute. El a rămas în Constantinopol pentru aproximativ treizeci de ani, slujind esențial ca și capul monofiziților în capitală.

Activitatea misionarilor monofiziți din mănăstirea Teodorei

Din această mănăstire stabilită de Teodora în capitala imperiului misionarii monahali au crescut. Ioan din Efes ne spune în *Historiae ecclesiasticae pars tertia* că el început ca misionar. Polițele oficiale a fost că el trebuia să lucreze între păgânii din Asia îndepărtată. În șaptesprezece ani se spune că a convertit optzeci de mii de păgâni și că a construit nouăzecișiopt de biserici – mai mult se pretinde că a construit doisprezece sinagogi. Istoric presupunerea este că Ioan din Efes a făcut mai mult decât să lucreze între păgâni, ci și că a folosit ocazia să revitalizeze pe anti-calcedonieni. În *Vita* lui Ioan de Tella Ioan al Efesului ne relatează că credincioșii necalcedonieni din „diferite locuri” au devenit preocupați cu problema hirotonirilor. Episcopiiilor le-a fost frică să se deschidă și la flăcări mai puternice ale persecuției și că ei, prin urmare, au refuzat să hirotonească deschis, ci că hirotoneau sub acoperire.” Apoi Ioan continuă să spună că episcopii au hirotonit „de dragul credincioșilor.” Sever a susținut ideea că acest timp de hirotonire în scrisoarea sa către Serghei al Cirului și Marion de Sura. Aceasta a reprezentat în esență stabilirea unei ierarhii separate.

Se știe că Ioan din Hefaistos, care și el era din mănăstirea Teodorei, a mers înainte cu intenția de a îi organiza pe necalcedonieni. În 541 Ioan de Hefaistos a hirotonit cincizeci de preoți în Tralles în timp ce calcedonienii își conduceau propria lor slujbă în aceeași clădire. La Efes se spune că a hirotonit șaptezeci de clerici într-o noapte. Ioan de Tella hirotonea. Ioan din Efes făcea probabil la fel. Ioan de Hefaistos a făcut la fel. O sursă pretinde că o sută și șaptezeci de mii de necalcedonieni au fost hirotoniți –

acești candidați au venit din Armenia, Fenicia, Capadocia și Arzanene de la granița Persană. Începutul acestei mișcări a avut loc în 530.

Relaxarea poliței lui Iustinian și răzcoalele Nika

În 530 și 531 a existat o relaxare bruscă a polițelor lui Iustinian. S-au creat speculații că unul dintre motive este această nouă mișcare de hirotonie. Trebuie evaluată în contextul faptului războiului cu Persia. În orice caz, Iustinian a chemat o conferință despre diferențele cu Calcedonul. În acest moment controversa dintre Sever și Iulian l-a pus pe Sever în minoritate față de anticalcedonieni. Schimbarea polițelor lui Iulian față de monofiziți a fost întărită de răzcoalele Nika care au avut loc în 532 în Constantinopol.

După cum s-a exprimat Uspenski, hipodromul era un loc pentru „expresia liberă a opiniei publice.” Facțiunile de la circ au devenit în cele din urmă partide politice, cele mai influențabile în secolul șase au fost Albaștrii și Verzii. Albaștri au susținut Sinodul de la Calcedon și se pare că au fost reprezentativi pentru clasele superioare; Verzii erau monofiziți sau anti-calcedonieni și se pare că au fost reprezentativi ai claselor de jos. Influența politică purtată de aceste două facțiuni este exprimată nu numai de răzmerițele lor ci și de faptul că împăratul trebuia să apară de mai multe ori în fața oamenilor pentru a da socoteală de faptele sale. Cu Iustinian ca împărat și Teodora ca împărăteasă a existat o rupere de preferințe la tron, Albaștrii susținându-l pe Iustinian în timp ce Verzii o susțineau pe Teodora. Cassiodor ne spune că până și în Roma în secolul șase sub Teodric au existat două partide în competiție, Albaștrii și Verzii, Albaștrii erau reprezentanții clasei de sus în timp ce Verzii era reprezentanții claselor de jos.

Celebra revoltă din 532 cunoscută ca și Revolta Nika – din cuvântul grecesc pentru Victorie – are mai mult decât o bază religioasă. Nepoții lui Anastasie au fost puternic împotriva ridicării

lui Iustin I și Iustinian – ei s-au așteptat să primească titlul imperial. Ei au fost susținuți de monofiziții verzi. A mai existat și un scandal public și amărăciune împotriva oficialilor mai înalți în guvernul imperial, în special împotriva lui Tribonian și Ioan al Capadociei. Este semnificativ că Albaștrii și Verzii au lăsat momentan diferențele religioase pentru a se concentra pe o revoltă unită împotriva guvernului. Împăratul a încercat să negocieze cu facțiunile prin reprezentativi în hipodrom dar nu s-a ajuns la nici o rezoluție. Rebeliunea s-a răspândit imediat prin oraș sub forma focului și a distrugerii. Bazilicii Sfânta Sofia i s-a dat foc. Unul dintre nepoții lui Anastasie a fost proclamat împărat. Iustinian și sfătuitoarii lui se pregăteau să plece din orașul înflăcărat atunci când a intervenit Teodora. Cuvintele ei rămase în *Istoria secretă* a lui Procopie sunt adevărate. „Unui om care a venit în lume îi este imposibil să nu moară. Dar pentru cineva care a domnit este de ne acceptat să fie trimis în exil. Dacă dorești, O împărate, să te mântuiești, nu este greu. Avem fonduri suficiente. Acolo este marea și acolo sunt bărcile. I-a în considerare că atunci când ai scăpat într-un loc sigur, nu vei prefera mai mult moartea. Sunt de acord cu o veche zicală care spune că purpura este un giulgiu de preț.” Teodora l-a inspirat pe Iustinian să stea pe poziție. I-a încredințat încetarea unei revolte a lui Belisarius care a condus răsculații în hipodrom și a ucis aproximativ treizeci până la patruzeci de mii. Revolta Nika s-a încheiat. Nepoții lui Anastasie au fost executați și tronul imperial al lui Iustinian a fost din nou asigurat. În anul următor tăria Verzilor, reprezentați de monofiziți, a fost descoperită din nou când, după un cutremur în oraș, o adunare mare s-a adunat să cânte o doxologie monofizită. Mulțimile strigau pentru botezul Unuia – înțelesul era „o natură” opusă Calcedonului „în două naturi.” Iustinian a putut realiza tăria îndurătoare a anticaledonienilor.

Cererea lui Iustinian pentru o conferință teologică și cererea monofiziților

Monofiziții au răspuns la chemarea lui Iustinian pentru o conferință extrăgând o revizuire a cazului lor, cunoscută ca și „Cererea monofiziților către Iustinian.” Zaharia ne dă textul în *Istoria Bisericii* (9, 15), la fel cum face Mihail Sirianul în *Cronică* (9, 22).

„O Împărate triumfător, câțiva alți oameni au încoronat capul tău cu cununi de laudă, oameni care au folosit ocazia altora pentru a scrie cuvinte despre generozitatea lor față de tine. Noi, care am fost desemnați vrednici de a experimenta virtuțile tale, îți mulțumim ție cu o cunună de laudă făcută în splendoare. În timp ce ne aflăm în deșert, la extremitățile lumii, am trăit tot acest timp în liniște și ne-am rugat la bunul și milostivul Dumnezeu pentru maiestatea voastră și pentru păcatele noastre. Liniștea voastră ne-a înclinat în spre josimea noastră și în scrisorile voastre ne-ați chemat să venim la voi. Este o minune pentru noi că nu ați primit această cerere cu ură, ci cu iubirea care este în voi, ați simpatizat cu noi pentru a ne aduce înaintea voastră durerea noastră luând ca pretext că acest om sau altul a intervenit pentru noi.”

„Acum din moment ce este datoria noastră să ascultăm ceea ce s-a poruncit, am părăsit deșertul și călătorind pe cale în pace fără ca vocea noastră să se audă, am venit la picioarele voastre. Îl rugăm pe Dumnezeu milosârdul, să vă răsplătească din partea noastră seninătatea voastră și Iubitoarei de Dumnezeu Împărătese cu daruri de sus și să dea pace și liniște peste voi și să îi pună pe toți cei aflați în revoltă așezământ picioarelor voastre.”

Acum că am venit vă prezentăm o cerere frățietății voastre care conține adevărata noastră credință. Nu voim să intrăm în dispută cu orice om despre orice care n-ar ajuta, după cum este scris și cel mai mult să vă uimim urechile. Este destul de dificil pentru om să convingă persoanele de o natură certăreată, cu cei care nu primesc

instrucții. Căci este apostolul lui Dumnezeu care a spus că nu avem un astfel de obicei și nici Biserica lui Dumnezeu.”

Biruitoarul Împărat, ne declarăm acum libertatea credinței noastre. Când am fost în deșert și am primit edictul vostru din mâinile lui Teodot, am scris și am declarat ce am auzit. Maiestatea voastră ne-a dat un mesaj de adevăr care a fost liber de împilare, căci ați fost mutat de tandrețe și ne-ați încântat cu prezența. Din moment ce am fost făcuți vrednici de milele lui Dumnezeu, vă informăm în această petiție de Ortodoxia voastră că prin harul lui Dumnezeu încă din copilărie am primit credința apostolilor. Am fost crescuți în ea și credem și gândim la fel ca și cei trei sute și optsprezece părinți inspirați de Dumnezeu, care au tras credința vieții și a mântuirii și care a fost confirmată de cei o sută și cincizeci de părinți care s-au întâlnit aici și care a fost confirmată de evlavioșii episcopi care s-au adunat la Efes și l-au respins pe Nestorie. În această credință a apostolilor am fost botezați și botezăm. Această cunoștință mântuitoare este înrudită în inimile noastre și această doctrină o recunoaștem care și rânduială în credință și dincolo de ea nu primim nici o alta, căci ea este desăvârșită în toate și nu crește și nici nu are nevoie de revizuire.”

Acum înștiințăm o Sfântă Treime cu o natură, putere și cinste care este revelată în trei persoane. Noi îl adorăm pe Tatăl și Fiul Său, Dumnezeu Logosul, care a fost născut din El veșnic dincolo de orice timp și El este fără nici o schimbare și Duhul Sfânt, care porcede din Tatăl și are o natură cu Tatăl și Fiul. Una din persoanele Sfintei Treimi, Dumnezeu Logosul spune prin voința Tatălui în zilele acestea din urmă a mântuirii oamenilor a luat carne din Duhul Sfânt și din Fecioara Maria *Theotokos* într-un trup înzestrat cu un suflet rațional și intelectual, pasibil după natura noastră și de devenit om și nu s-a schimbat din ceea ce era. Mărturisim că în timp ce în Dumnezeire El era din natura Tatălui, el a avut și natura noastră în umanitate. Astfel cel care este Logos desăvârșit, neschimbatul Fiul al lui Dumnezeu, a devenit om desăvârșit și nu a fost schimbat din ceea ce era. Mărturisim că în

timp ce era în Dumnezeire El avea natura Tatălui, El a avut și natura noastră în umanitate. El este Logosul desăvârșit, neschimbatul Fiu al lui Dumnezeu, care a devenit om desăvârșit și nu a lăsat nimic care să ne lipsească cu privire la mântuirea noastră, după cum a spus Apolinarie, spunând că întruparea Logosului nu a fost desăvârșită și ea ne lipsește în opinia lui de lucrurile care sunt de primă importanță pentru mântuirea noastră. Căci dacă intelectul nostru nu a fost unit cu El, spune el în mod absurd atunci nu suntem mântuiți și în problemă de mântuire ne-am lipsit de ceea ce este cel mai important pentru noi. Aceste lucruri nu sunt cum a spus el. Căci Dumnezeu de dragul nostru a devenit om desăvârșit fără schimbare și Dumnezeu Logosul nu a lăsat nimic căreia să îi lipsească întruparea și nici nu a fost o fantomă a lui, după cum crede neevlaviosul Mani și după cum greșește Eutihie.”

„Din moment ce Hristos este adevărul și nu știe să mintă și să înșele, fiindcă el este Dumnezeu, prin urmare Dumnezeu Logosul a devenit întrupat, în adevăr și nu în asemănare cu patimi naturale și inocente căci din propria sa voință El pentru noi între lucrurile pe care le-a luat asupra sa în carnea pasibilă a naturii noastre a propriei Sale voințe a îndurat moartea, pe care a făcut-o viața Sa pentru noi printr-o înviere potrivită lui Dumnezeu, căci El a restaurat mai întâi nestrăciunea și nemurirea naturii umane.”

„Ca Dumnezeu Logosul El nu a lăsat nimic fantasmagoric în Întrupare și umanizare, la fel cum nu a divizat în două persoane și două naturi după doctrina introdusă de Nestorie a omului adorator și cei care au gândit mai înainte ca el și cei care și astăzi gândesc la fel.”

„Credința conținută și mărturisirea voastră respinge doctrina acestor oameni și susține împreună cu ei, căci în sinceritatea voastră ați mărturisit: „Dumnezeu s-a arătat care era întrupat. El este în toate ca și Tatăl cu excepția individualității Tatălui. El a devenit un purtător al naturii noastre și a fost numit Fiul Omului. Fiind una și aceeași, Dumnezeu și Om, El ni s-a arătat și a fost născut ca și un

prunc pentru noi. Fiind Dumnezeu, pentru oameni și pentru dragul lor a devenit om.”

„Dacă cei care discută cu noi aderă la aceste lucruri în adevăr și au fost mulțumiți să le țină în aparență numai, ci au și consimțit să creadă după cum credem noi și după cum au făcut părinții noștri inspirați de Dumnezeu, ei s-ar abține de la agitația certurilor. Căci pentru aceasta Hristos ni s-a alăturat în compoziție cu un trup înzestrat cu un trup rațional și intelectual după cum au afirmat întru tot înțelepții părinți ai Bisericii. Dionisie care din Areopag și din întunericul și greșeala păgânătății a ajuns la lumina supremă a cunoașterii lui Dumnezeu prin maestrul nostru Pavel, în tratatul pe care l-a compus despre numele divine ale Sfintei Treimi spune: „lăudându-o cu gingășie, spunem după cum se cuvine, căci din nou a luat parte la toate atributele într-una din persoanele lui, trăgând la sine și ridicând înjosirea umanității noastre, din care Iisus-ul cel simplu a devenit unit prin compoziție într-un fel ce nu poate fi descris. El care a fost din veșnicie și mai înainte de timpuri și-a luat asupra Sa existența temporală și cel care a fost ridicat și înălțat mai presus de ordine și naturi a devenit în asemănarea naturii noastre fără schimbare sau confuzie.” În tratatul său despre credință a numit unitatea lui Dumnezeu Logosul o carne posesoare de suflet și „o compoziție” vorbind astfel: „în ce fel de credință rezultat cad cei care o numesc o împreună locuire în loc de întrupare și în loc de unire și compoziție o energie umană?”

„Dacă prin urmare după sfinții părinți, pe care voi i-ați urmat, Dumnezeu Logosul, care era mai înainte simplu și necompus, a devenit întrupat din Fecioara, Maria *Theotokos* și [aici Mihail Sirianul adaugă „ipostatic”] a unit carnea intelectuală și cea posesoare de suflet cu Sine personal și a făcut-o a sa și a fost unit cu ea prin compoziție în *iconomie*, s-a manifestat prin urmare că după părinții noștri trebuie să mărturisim o natură a lui Dumnezeu Logosul, care și-a asumat carne și a devenit perfect umană. Dumnezeu Logosul, care a fost simplu nu este recunoscut ca a devenit un trup compozit, dacă El este divizat după unire fiind chemat în două

naturi. Ca un om obișnuit care este alcătuit din diferite naturi fiindcă sufletul a fost unit prin compoziție cu un trup pentru a face propria natură în persoana unui om, la fel și Dumnezeu Logosul care a fost unit personal și unit prin compoziție cu carnea posesoare de trup, nu poate fi din „două naturi” sau „în două naturi” din cauza unirii și compoziției cu trupul. După cuvintele părinților noștri, pe care i-a urmat frica lui Dumnezeu care este în voi, Dumnezeu Logosul care era mai întâi simplu, a consimțit de dragul nostru să fie unit prin compoziție cu carnea posesoare de suflet și cea intelectuală și fără schimbare a devenit om. În conformitate o natură unică și o persoană [ipostas] a lui Dumnezeu Logosul, care a luat parte la carne trebuie proclamat și mai este o energie a Cuvântului lui Dumnezeu care este făcută cunoscută, care este înălțată și mărită și care se cuvine numai lui Dumnezeu și care este josnică și umană. [Mihail Sirianul adaugă: „cum se face că frații noștri nu se pot aplica pe sine pentru a anula ceea ce Leon a scris în *Volumul său*?”].

[Au urmat apoi citatele din Nestorie, Teodor, Diodor, Teodoret, Leon și Sinodul de la Calcedon care au proclamau două naturi după unire și întruparea Logosului și două ipostase. Aceste citate sunt respinse dar citate din Părinți care afirmă o natură și o persoană a Logosului Întrupat. Nici Zaharia și nici Mihail nu dau aceste citate].

„Pentru acest motiv nu acceptăm *Volumul* sau definiția de la Calcedon, o mărețe împărat, fiindcă am păstrat legea și canonul părinților care s-au adunat la Efes și care au anatematizat și l-au condamnat pe oricine crede altfel decât ceea ce se afirma la Nicea, care a fost așezat de către Duhul Sfânt. Pe acestea le respingem și le anatematizăm. Această definiție și canon pe cei care s-au adunat la Calcedon l-au afirmat deliberat pentru cei care au greșit după cum se afirmă în actele canonului. Ele sunt subiectul pedepsei și al vinei din partea părinților noștri sfinți prin aceea că ei au introdus o nouă definiție a credinței, care este contrară adevărului doctrinei celor care din timp în timp au fost doctorii Bisericii care după cum

credem noi îl descriu pe Hristos ca fiind cu noi și la care mai puteți adăuga adevărul credinței lor, cinstind întrecerile susținute de către preoții lor, prin care Biserica i-a exilat și mărit. Astfel pacea v-a domnii în conducerea voastră prin puterea și conducerea lui Dumnezeu, căruia ne rugăm ca fără luptă sau încercare în brațele noastre v-a pune pe vrășmașii noștri așezământ picioarelor noastre.”

Sever a primit o invitație să participe la conferință dar a refuzat din cauza „vârstei.” În scrisoare trimisă împăratului în care explica de ce a fost incapabil să participe, Sever a luat ocazia să apere împotriva acuzațiilor că a primit fonduri pentru a instiga la răscoală. Dacă această acuzație a fost făcută, Sever a fost conștient că acuzele aduse împotriva lui au fost o trădare politică. El a scris că trăia în sărăcie și că voia să moară în pace și în obscuritatea de care se bucura în Alexandria. În această scrisoare a inclus un atac vehement împotriva lui Iulian Halicarnassus și a doctrinei sale, evident pentru a își distinge învățăturile lui de cele ale lui Iulian.

După Zaharia în *Istoria bisericească* (9, 15), conferința din Constantinopol a durat mai mult de un an. Există numai o mărturie a conferinței, prin care se spune că a durat trei zile și că au participat șase episcopi sirieni și cinci susținători ai Calcedonului. Leonțiu al Bizanțului a participat și el reprezentându-i pe monahii palestinieni. Unul dintre reprezentanții Calcedonului a lăsat o mărturie a acestei mini conferințe – Inochentie de Maronia într-o scrisoare către Toma, un preot din Tesalonic. Abordarea lui Iustinian a fost de a rezolva anumite subiecte cu scopul de a descoperii că dacă Calcedonul era interpretat corect, nici un subiect doctrinar nu va cauza diviziune. „Subiectele” pe care Iustinian a voit să le rezolve nu erau doctrinare – tot ceea ce a încercat el să demonstreze a fost că teologia lui Eutihie nu era ortodoxă și că Dioscor a greșit prezidând Sinodul Tâlălăresc din Efes. Severienii au admis că Eutihie era eretic și se spune că Dioscor era de acord cu Eutihie. Puteau ei susține că Dioscor era ortodox? Severienii au încunoștințat în cele din urmă că Dioscor a fost orb, că

condamnarea lui a lui Flavian a fost nedreaptă și că au existat destule motive pentru a convoca Sinodul de la Calcedon. Unele dintre aceste afirmații au fost istoric false. Sever a scris mai înainte că Eutihie a trimis o mărturisire de credință lui Dioscor în care l-a condamnat pe Mani, Valentin, Apolinarie și toți cei care pretindeau că carnea Mântuitorului „a venit din rai.” Sever a adăugat că Eutihie, după ce a trimis mărturisirea de credință „s-a reîntors la voma sa.” Trebuie menționat că Dioscor, în scurta sa participare la Sinodul de la Calcedon, l-a condamnat pe Eutihie cu anumite condiții. Ziua următoare severienii s-au concentrat asupra a ceea ce ei au considerat a fi subiectul real – obiecția lor centrală a fost că a prezentat o „nouă” și incorectă doctrină „în două naturi” – *duarum naturarum novitas*. Ei au acordat puțină atenție la poziția că nu tot ceea ce este nou a fost rău sau incorect. Din perspectiva severinilor, Sfântul Chiril nu ar fi acceptat Sinodul de la Calcedon. Acesta era subiectul primar. Sinodul de la Calcedon nu a acceptat cele *Doisprezece anateme* și în ciuda faptului că Sfântul Chiril nu a vorbit de „două naturi,” dacă nu ar fi vorbit de „două naturi după unire.” La întâlnirea din ziua a treia, atenționată de Iustinian, *formula teopaschită* a fost prezentată ca și o poziție de compromis. Se pretinde că unul dintre episcopii sirieni au acceptat calcedonul, la fel cum au făcut unii preoți din audiență. Restul episcopilor au rămas pe poziție.

Iustinian a promovat un edict în martie 533 care a afirmat noua poziție de credință. L-a condamnat pe Eutihie, Apolinarie și Nestorie și a susținut că nu a existat nici o inovație în credință. S-a afirmat că Logosul, împreună veșnic cu Tatăl „a devenit întrupat de la Duhul Sfânt și de la Maria, sfânta Fecioară și *Theotokos* și a asumat natura omului și a răbdat crucea pentru noi pe vremea lui Ponțiu Pilat și a fost înmormântat și a înviat a treia zi. Recunoaștem una și aceeași persoană suferind pe care a îndurat-o voluntar în carne. Știm că Dumnezeu Logosul este unul și Hristos a fi un altul, dar una și aceeași persoană consubstanțială cu Tatăl în divinitate și consubstanțială cu noi în umanitate. Căci el este desăvârșit în

divinitate și desăvârșit în umanitate. Treimea a rămas Treime chiar și după ce unul din Treime a devenit întrupat ca Dumnezeu Logosul, căci Sfânta Treime numai permite nici o altă adăugare la a patra persoană.” Trebuie menționat că Iustinian i-a scris o scrisoare patriarhului Epifanie, adresându-i-se cu titlul de patriarh ecumenic. În scrisorile sale el repetă aceleași idei dar cere atenție la scrisoarea lui Proclu către armenieni și se referă la poziția episcopului Romei ca și la „capul tuturor preoților lui Dumnezeu.” Sfântul Proclu, episcop de Constantinopol (434-446) aprimit o cerere în 435 de la episcopii Bisericii din Armenia cu privire la teologia lui Teodor de Mopsuestia ale cărui lucrări au fost traduse în armeană. În celebrul său răspuns, *Tomus ad Armenios de fide*, Sfântul Proclu a evitat menționarea lui Teodoret dar a discutat învățăturile Bisericii cu privire la ipostas și la cele două naturi în Logosul întrupat. Apoi el teoretizează cu privire la greșelile posibile care se puteau ivi din învățăturile lui, greșeli ca cele ale lui Teodor. În scrisoarea a patra el a folosit fraza care v-a devenii principală pentru controversa *teopaschită* – *unum de Trinitate secundum carnem crucifixum*. Referința lui Iustinian la Sfânta Treime nu permite „adăugarea cele de a patra persoane” ceea ce reflectă cel mai probabil faptul că doxologia monofizită a fost deja criticată cu privire la acea posibilitate – așa este opinia lui Marcellinus Comes în *Chronicon*.

Iustinian i-a scris papei Ioan II, primul papă care și-a schimbat numele – el s-a numit Mercurius, un preot roman. Scrisoarea împăratului, *Reddentes honorem*, a devenit o parte din codul lui Iustinian. Iustinian a inclus formula *teopaschită* în scrisoarea sa către papa Ioan II și papa a aprobat-o. Împăratul a cerut ca papa să condamne un grup monahi care au venit la Roma pentru a protesta împotriva formulei. Papa Ioan II a acceptat să fie excomunicăți monahii când au refuzat să înceteze opoziția lor. În scrisoarea sa Iustinian a folosit aceeași limbă cu privire la poziția despre poziția episcopului Romei pe care a folosit-o în scrisoarea sa către „patriarhul ecumenic” Epifanie – „capul tuturor Bisericilor.” Nu a existat nimic nou în această atitudine față de scaunul roman din

perspectivă estică. Nu se știe de nici o infailibilitate în acest scaun și cu greu a existat orice problemă serioasă a scaunului roman ca fiind *primus*.

Documentele imperiale au format esențial ceea ce v-a devenii noul *Henotikon*, încercarea ultimă de a compromite în fața monofiziților ceea ce ei au stabilit oficial ca propria lor ierarhie. Argumentul lui Iustinian că Sinodul de la Calcedon a fost acceptat s-a bazat pe faptul că a conținut tradiția „estică” exprimată de patriarhul Proclu în *Tomus ad Armenios de fidei* și nu din cauza influenței papei Leon! Și fiindcă nu a condamnat pe Eutihie și Nestorie. Cele *Doisprezece anateme* ale Sfântului Chiril au fost omise dar limba lui a fost utilizată. Hristos a fost „unul” și a suferit ca „unul.” Limbajul puternic al lui Zenon folosit în *Henotikon* a „unul dar nu doi” nu a fost prezent. În ciuda acestui fapt, Hristos este „desăvârșit ca om și ca Dumnezeu.” A fost o formulă de compromis și a trebuit să fie imediat recunoscută așa. Pentru câțiva ani s-a părut ca și cum compromisul lui Iustinian a lucrat. Anii dintre 531 și 536 au fost ani de pace, ani în care un armistițiu a fost valabil în imperiu. Sever, care acum se afla în ultimii ani ai vieții sale, a suferit din cauza separației de ucenici lui Iulian. Se pare că nu a existat nici o reacție vehementă la acest nou compromis în est și cel mai important, stridentul papă Hormisdas a murit și Iustinian putea acum să trateze mult mai conciliatoriu cu papa Ioan I și apoi papa Ioan II, acesta acceptând edictul ca fiind „în conformitate cu învățăturile apostolice.” Voința împăratului se pare că a adus cel puțin ascultare pentru un timp.

Influența Teodorei: Sever vizitează Constantinopolul

A avut loc o întoarcere extraordinară a evenimentelor. Se pare că Teodora l-a încurajat pe împărat să nu renunțe la Sever și să continue să își extindă vizitele imperiale la el. El a acceptat în cele din urmă și a venit în Constantinopol pentru a fi primit cu cinste. Data sosirii lui Sever este încă în discuție. În orice caz, a sosit între

534 și 535 cu Petru din Apamea și cu un mare grup de monahi. În 535 Timotei al Alexandriei a murit cu câteva luni mai înainte ca Epifanie al Constantinopolului să moară. Erau vacante două scaune importante. Unul dintre monahi care era în „exil” în mănăstirea Teodorei era încă în Alexandria după moartea patriarhului Timotei. Influența lui a fost folosită cu privire la comandantul militar pentru a îl hirotonii imediat pe Teodosie, un diacon. Teodosie era un severian și în acel moment în Alexandria erau în minoritate. El s-a opus imediat. Gaianus, un ucenic al lui Iulian a fost susținut de o majoritate de grupuri din Alexandria și el a reușit să supraviețuiască ca și patriarhul opus pentru mai mult de o sută de zile – apoi a fost excomunicat. Teodosie era un anti-calcedonian. El a ținut un sinod care i-a definit imediat poziția. Nicea, Efes și cele Doisprezece anateme ale Sfântului Chiril au fost considerate a fi inspirate divin. În adăugare, a fost reafirmat *Henotikonul*, o acțiune care este prin natura ei dată nulă de *Volumul* papei Leon și de Sinodul de la Calcedon. Nu a existat nici o mențiune a lui Dioscor sau sinodului. Teodosie a primit o scrisoare pentru a susține pe Sever și a început repede să hirotonească episcopi într-o încercare de a câștiga conducerea în Alexandria a monofiziților.

Influența Teodorei: Antim de Trebizond devine patriarh de Constantinopol

Scaunul Constantinopolului a fost umplut. Și aici candidatul Teodorei a câștigat poziția. Antim de Trebizond a fost unul dintre susținătorii calcedonieni la conferințe. El a impresionat prin argumentele monofiziților. Odată hirotonit, Teodora a făcut sigur că Sever a vorbit de mai multe ori cu Antim. Sever, din câte se pare, a fost capabil să îl convingă pe patriarhul Antim de propria sa ortodoxie cât și de lipsurile și neegalitatea Sinodului de la Calcedon. Tocmai în acest moment când Iustinian a încercat să preia Italia militar, patriarhul Antim s-a dovedit un puternic anti-calcedonian, făcând afirmația că doctrina „în două naturi” face din Treime o

„pătrime.” Balanța s-a schimbat din nou. Cei trei patriarhi – al Constantinopolului, al Alexandriei și Sever al Antiohiei – erau anticalcedonieni. În Biserică s-a dezlănțuit din nou tulburarea. Episcopii au început să trimită delegații la Roma pentru a protesta.

Papa Agapet vizitează Constantinopolul la cererea lui Teodahad, regele got

Evenimentele militare din Sicilia și Dalmația au coincis cu evenimente ecclesiale. Teodahad, regele got a reușit asupra nimeni altuia decât papa Agapet pentru a călătorii la Constantinopol pentru a negocia un așezământ militar cu Iustinian. Scaunul roman a fost împovărat în acel moment și pentru a ridica fonduri pentru a face călătoria papa Agapet a trebuit să vândă unele din vasele sfințite. Împăratul știa că el avea nevoie de susținerea papei Agapet dacă vroia să reușească din punct de vedere militar în Italia. Papa a avut puține dificultăți în al convinge pe Iustinian că vestul nu v-a accepta niciodată noua interpretare a Calcedonului. Sever știa că situația era pierdută și i-a scris unui prieten că „problema reală este că cei în putere voiau să placă ambelor părți.” Antim a fost prezentat cu o opinie: fie o acceptare completă și lipsită de echivoc a Calcedonului sau resemnarea. El a demisionat și a intrat în mănăstirea Teodorei. Papa Agapet a cerut ca Iustinian să îl aresteze și să îl pună în temniță pe Sever și Zooras dar Iustinian a refuzat să își încalce angajamentul său de comportament bun față de Sever.

Papa Agapet îl hirotonește pe patriarhul Menas în Constantinopol

Noua alegere de patriarh al Constantinopolului a fost Menas (mort în 552), un alexandrin din naștere. Papa Agapet l-a hirotonit pe noul patriarh de Constantinopol. S-a realizat o cerere, semnată de ambele părți de noul patriarh și Iustinian, care a afirmat ortodoxia Sinodului de la Calcedon. Într-o vreme de triumf papa Agapet a murit brusc. Asupra papei Agapet s-au concentrat zvonuri

de o natură fantastică care veneau de la anti-calcedonieni. Mihail Sirianul *Cronica* (9, 23) pretinde că motivul pentru care papa Agapet a venit în Constantinopol a fost din cauza geloziei față de stilitul Zooras, care a botezat-o pe Teodora în 535. Moartea papei Agapet, din câte pretind oponenții lui, a venit „în timp ce el practica magia neagră.”

Deciziile Sinodului de episcopi ai lui Iustinian din 536

Iustinian, rămânând cu geamandurile prezenței papei Agapet, a rămas dedicat Sinodului de la Calcedon indiferent cu putea fi aceste interpretat. Sinodul episcopilor din Constantinopol a fost chemat să intre în sesiune de Iustinian și s-a întâlnit în sesiune din mai până în iunie sau chiar până în august 536. Cincizecișcinci de episcopi au fost prezenți, inclusiv legații papali care acum l-au însoțit pe papa mort Agapet. Menas a prezidat ca și „patriarh ecumenic.” Mănăstirile din Palestina și din est și-au trimis delegații cu acuzații împotriva lui Sever, Zooras și Petru din Apamea. Acuzele au variat de la magie practică, la profanarea altarelor, la profanarea botezului prin darea de pseudo-botezuri și re-botezarea ortodocșilor. Acuza de re-botezare nu a fost adevărată în cazul lui Sever dar acuzată în cazul unor urmași ai lor, fapt pe care îl știm din scrierile lui Sever. Ei l-au acuzat pe Sever de lucruri fantastice – că era magician, că îl venera pe diavol, că era păgân, că era un idolatru care reproducea abdominațiile lui Dafni, că a vândut vasele sfinte și chiar că a vândut porumbelul de aur de pe altar, că a redus comoara biserici și a îngreuiat biserica cu datorii. Din anumite motive au eșuat să îl acuze pe Sever de imoralitate, o acuză pe care au adus-o împotriva altora! Petru din Apamea a fost acuzat de restaurarea unui truc diavolesc pentru a recâștiga om la mănăstire de la calcedonieni. El a angajat anumite femei care au intrat pe porțile mănăstirii, privesc la care monahii au fugit, părăsind mănăstirea vacantă astfel că Petru a putut să o ia în posesiune! S-a

pronunțat o anatemă pe toți oamenii. Sever, indiferent cât de ciudat părea, a fost acuzat simultan de a fi un nestorian și eutihian.

Sinodul episcopilor l-a condamnat pe patriarhul Antimie ca fiind eretic și l-a pus pe Sever sub restricție din nou. Această decizie a creat o perspectivă interesantă, căci patriarhul Menas a descoperit cât de controlată era Biserica de împărat, afirmând că nimic nu putea avea loc în afacerile ecclesiale fără „voia și porunca” împăratului – *καὶ προσήκει μηδὲν τῶν ἐν τῇ ἀγιωτάτῃ ἐκκλησίᾳ κινουμένων παρὰ γνώμην αὐτοῦ καὶ κέλευσιν γενέσθαι*. Iustinian a fost de acord. El a dat un edict exilându-l pe Antim, Sever și ucenicii lor din Constantinopol și din orașele importante ale imperiului. În adăugire, Iustinian a poruncit arderea copiilor scrierilor lui Sever. Toți care urmau să le aibă trebuiau puși sub pedepse crude. În Novela 42-56 Iustinian l-a acuzat pe Sever că poartă un „război de subsol” ridicând Bisericile una împotriva alteia.

„Interzicem tuturor persoanelor de a poseda cărțile lui Sever. Căci în același fel în care nu s-a permis să copiem și să posedăm cărțile lui Nestorie din cauza împăraților de mai înainte poruncindu-ni-se în edictele lor să le considerăm similare cu cele ale lui Porfirie împotriva creștinilor, la fel nici un creștin să nu posede cuvântările lui Sever. Acestea sunt din acest timp înainte determinate să profaneze și să contracareze Biserica Catolică.”

Sever, Zooras și alții li s-a interzis să predice, de a organiza adunări și a săvârși euharistia. Sever a părăsit Constantinopolul pentru Egipt unde a murit cu optsprezece luni mai târziu (538).

Orice nădejde de reconciliere cu ne-calcedonienii a dispărut. Diaconul roman, Pelaghie, a devenit reprezentativul permanent scaunului roman în Constantinopol. Pelaghie, care a fost respectat de Iustinian și Teodora, avea influență în Constantinopol. Scopul lui primar a fost de a restaura calcedonismul în Egipt, un țel greu de dobândit. Puterea imperiului a început să întărească noua poliță și monofiziții din Siria au devenit ținta polițelor imperiale și a forțelor militare. S-a povestit că unii monofiziți au fost arși de vii. În Egipt

forțele imperiale a început să încerce să extirpeze monofizitismul. Iustinian l-a chemat pe patriarhul Teodosie al Alexnadriei la Constantinopol pentru o conferință. Din moment ce siguranța personală a lui Teodosie era în controlul armatei imperiale, el a trebuit să se supună. În Constantinopol el a fost depus și exilat în Tracia. Teodora a aranjat ca la întoarcerea sa în capitală să fie cazat în mănăstirea sa. Reprezentatul papal l-a numit pe Paul de Tabennesiot. Imediat după hirotonirea lui Pavel în Constantinopol de către patriarhul Menas, el a fost acuzat de complicitate la crimă. Succesorul lui a fost Zolius, un monah palestinian, care a fost recomandat de Efrem al Antiohiei. Antiohia era acum cea care controla alegerile patriarhale din Alexandria. Biserica din Egipt, sub controlul forțelor imperiale, a acceptat un patriarh străin – ca și măsură temporară. Patriarhul Zolius trebuia să trăiască sub escortă militară până la depunere. Paul și cei patru patriarhi calcedonieni care i-au urmat în Alexandria nu a fost nimic altceva decât localizări imperiale – *vox populi* a acestei probleme ecclesiale era dincolo de aptitudinile împăratului.

Acordul Teodorei cu diaconul roman Vigiliu

După moartea bruscă a papei Agapet, Teodora a sesizat o ocazie. Un diacon roman, Vigiliu, l-a însoțit pe Agapet. În ziua următoare după conferința împotriva monofiziților Teodora a negociat cu Vigiliu. El ar fi putut avea tronul episcopal al Romei dacă era de acord să modifice poziția romană împotriva monofiziților. Liberatus al Cartaginei în *Breviarum* (22) ne spune că acordul lui Vigiliu cu Teodora a fost că el ar fi abolit sinodul de la Calcedon și că v-a intra în comuniune cu monofiziții. Aceiași mărturisire este oferită de Victor de Tunnuna în *Cronică* (Patrologia Latina 68, 956-958) și de Procopie în *Istoria secretă* (1, 2) și în *De bello gotico* (1, 25). *Vita Silverii* în *Liber pontificalis* ne oferă o descriere largă a intrigii care a înconjurat depozitia papei Silverius și îl plasează pe Vigilius în Constantinopol ca și apocrisiar. În *Vita*

Vigili Liber pontificalis îl acuză pe Vigilius de „ambție” în asigurarea alegerii papale, dar se mai pretinde că Vigiliu a devenit papă și a acționat cu „curaj și intransigență” atunci când a rezistat la presiunea imperială. Lui Vigiliu i se atribuite cuvintele „îmi primesc dreptatea pentru ceea ce am făcut” – *digna enim factis recipio*.

Vigiliu a acceptat și a părăsit Roma cu trupul papei Agapet. A fost deja hirotonit un nou papă cu ajutorul regelui got Teodat, papa Silverius. Antonina, soția comandantului forțelor imperiale din Italia, Belisarius a fost un prieten apropiat cu Teodora. Prin Antonina Teodora l-a arestat pe papa Silverius prin Belisarius cu falsa acuză de trădare, de a fi comunicat cu goții care în acel moment au fost scoși din Roma de Belisarius. Papa Silverius a fost dat pe mâna complicilor lui Vigiliu – împotriva ordinelor lui Iustinian. Vigiliu (537-555) a fost întronat ca papă în aprilie sau mai din 537. Silverius a făcut un apel la Iustinian care a cerut un proces pentru Silverius. Acesta a fost confirmat în depunerea sa și exilat în noiembrie 537. Ca papă, Vigiliu i-a scris o scrisoare lui Sever, Antim și Teodosie stabilind o comuniune cu ei. Vigilius a cerut ca scrisoarea pe care a scris-o să rămână strict secretă – *mea eam fidem quam tenetis, Deo adjuvante et tenuisse tenere significo. Non duas Christum confitemur naturas, sed ex duabus compositum unum filium*.

Prospectul monofizitismului după înfrângerea de la conferința din 536

Cauza monofizită părea pierdută. În ciuda faptului că împăratul era încă bine dispus față de ei, ei au fost înfrânți la conferința din 536. Sever și Ioan din Tella erau acum morți. Teodosie al Alexandriei era acum în închisoare. Dușmanul lor, Efrem al Antiohiei a dezlănțuit o altă persecuție. Propriile lor probleme interne începeau să se manifeste într-un fel alarmant. Disputa începută între Sever și Iulian a devenit acum diviziune. Patriarhii calcedonieni au ocupat un loc temporar în cinci scaune. Noua apărare a Sinodului de la Calcedon purta un momentum, în

special prin scrierile lui Leonțiu al Bizanțului, Leonțiu al Ierusalimului și Chiril din Schitopolis (mort în 577). Apărarea „neocalcedoniană” se reconcilia cu doctrina de la Calcedon prin gândirea Sfântului Chiril.

Lucrarea lui Iustinian Contra monophysitas și interesul lui în teologie

Iustinian a devenit din ce în ce mai interesat în subiecte teologice. El a avut un interes personal la fel ca și unul imperial, o trăsătură neobișnuită la mai toți împărații. În *Contra monophysitas* Iustinian a scris că Sfânta Biserică „acceptă toate scrierile binecuvântatului Chiril.” În aceste scrieri Biserica acceptă natura unică întrupată a lui Dumnezeu Logosul, că natura divinității este un lucru în timp ce natura cărnii este altul, *din care* s-a format Hristos. Iustinian a învățat despre doctrina „enipostazierii” din discuțiile cu Leonțiu al Bizanțului (mort în 543), deși termenul a intrat în viața teologică a Bisericii în timpul controverselor generale speculative. Nici o natură nu există fără un ipostas sau persoană dar același ipostas ar putea fi centrul vieții celor două naturi. Tocmai la Întrupare natura umană a lui Hristos a fost *enipostaziată* de Logosul divin. Unitatea sau unicitatea în Hristos se găsea în ipostas, ipostasul divin al Logosului. Nu a fost aceasta cheia la soluția controversei? Nu a fost aceasta rezoluția la „cele două naturi” de la Calcedon cu un Logos întrupat al Sfântului Chiril? Monofiziții nu au fost convinși atât de repede, căci ei au simțit în acest fel de gândire gândirea lui Origen și nu a Sfântului Chiril. Odată cu respingerea gândirii lui Sever Biserica trebuia să găsească mijloacele de a reconcilia Calcedonul cu Sfântul Chiril, evitând orice tendință de a considera ipostasul din Hristos ca o minte veșnică, o minte unită cu Dumnezeu în veșnicie și care și-a luat un trup pentru ași asuma mântuirea. Cu Sever condamnat, origeniștii au câștigat un rol important în viața teologică a controversei, în special în 532 spre 542 și mai ales între monahii palestinieni care s-au opus vehement

teologiei antiohiene. Origeniștii au cerut ca Petru, patriarhul Ierusalimului din 524 până în 544, să îl anatematizeze pe Efrem al Antiohiei și interpretările teologice antiohiene. În vremea înfrângerii anti-calcedonienilor, Teodora a fost influentă în îl duce pe Teodor Askidas, un monah palestinian, afară din mănăstire pentru a devenii arhiepiscop în Cezarea în Capadochia. Teodor și ucenicii lui au avut simpatii origeniste puternice. În Ierusalim au izbucnit dispute care au mai cauzat încă o controversă teologică adițională în Biserică. Luptele între monahi au devenit din ce în ce mai obișnuite – au început să aibă loc bătălii de stradă. *Vita Sabae* ne relatează că „monahii origeniști și-au făcut un astfel de prost obicei din a îi bate pe ortodocși în străzi că au început să aducă monahi pioși ca mijloace de protecție de sine.” Ambele părți au apelat la împărat.

Un lucru pe care polițele imperiale au voit să îl evite a fost de a deveni prinși în controverse cu monahi. Nimic nu părea mai periculos, căci a oprii un monah zeLOS însemna moarte curată. Moartea a intensificat controversele în care monahii au fost implicați și care au creat martiri. Calcedonienii din Constantinopol și-au dat seama că aceasta era o ocazie pentru a prinde. Dacă Origen era condamnat, s-ar fi discreditat un gânditor al cărui sistem de gândire reflecta gândirea alexandrină. Indirect s-ar fi citat împăratul într-o condamnare a unui aspect al tradiției teologice alexandrine. Indirect aceasta însemna punerea unui împărat într-o condamnare a unui aspect ale tradiției teologice alexandrine. La sinodul ținut în 543 Iustinian a condamnat pe Origen și origenismul. O mărturisire vividă este relatată de Chiril de Schitopolis în *Vita Sabae*. Iustinian i-a scris o scrisoare patriarhului Menas condamnând pe Origen ca și pe cel mai rău eretic. Edictul a fost tras ca și rezultat al sinodului ținut în 543 și care a dat o lungă listă a greșelilor origeniste dimpreună cu respingerea lor. A fost semnată de papa Vigiliu și de către patriarhii estului. La Origen s-a făcut referire ca și la „fiul diavolului,” ca și l-a „dușmanul credinței,” ca unul al cărui țel a fost de „a semăna capcane și de a

confirma greșelile păgâne.” Origen a fost condamnat dimpreună cu Sever, Petru cel Plin și alții.

Liderii origeniști, Teodor Askidas și colegul lui Domițian de Ancira erau în Constantinopol. Spre dezamăgirea ucenicilor lui, ei au acceptat condamnarea lui Origen. Teodor Askidas a fost gata pentru o contra mișcare. Evagrie Scolasticul ne spune în *Istoria Bisericească* (4, 38) că Teodor Askidas „era constat în prezența lui Iustinian” și că influența lui Teodor a fost atât de mare că a reușit să înlocuiască influența diaconului roman Pelaghie – Pelaghie a fost mutat dintr-o poziție favorabilă în palatul imperial. Teodor Askidas era un calcedonian. Motivația lui nu a fost de a mării poziția lui Sever. Era o poliță care putea oferi un compromis pentru monofiziți și să mențină Calcedonul prin respingerea și condamnarea lucrărilor lui Teodor de Mopsuestia, lucrările lui Teodoret împotriva Sfântului Chiril și scrisoarea lui Ibas către preotul Maris. Prin condamnarea acestor trei teologi care s-au opus lui Origen Teodor Askidas s-a gândit că ar fi o încunoaștințare a teologiei alexandrine, ceva care ar fi putut place monofiziților moderați. Aceasta ar fi oferit un semnal clar monofiziților că, deși sinodul de la Calcedon a justificat pe Teodoret și pe monofiziți sinodul nu ar fi girat toate scrierile lor. Monofiziții au implorat timp de o jumătate de secol să aibă acești trei teologi condamnați – la conferința din 532-533 monofiziții au arătat că unul dintre pereții despărțitori ai unirii a fost aprobarea de la Calcedon a scrierilor lui Ibas și Teodoret împotriva Sfântului Chiril. Liberatus de Cartagina în *Breviarum* (24) și Facundus în *Pro defensione trium capitulorum* (4, 3) au fost siguri că condamnarea acestor trei teologi, condamnarea acestor *Trei capitole*, de Iustinian în 544 a fost un rezultat al lucrării Teodorei și a lui Teodor de Askidas.

Atacurile militare de către bulgari și persani și izbugnirea plăgii

Controversele teologice nu au avut loc într-un vacuum. Imperiul avea alte probleme: una era militară; alta era izbugnirea

plăgii bubelor. În timp ce generalul Belisarius era angajat într-un lung război cu goții în Italia, Iustinian a trebuit să se mulțumească cu un atac militar din nord de la Bulgari și cu apariția războiului în 542 cu Chosroes al Persiei. În primăvara lui 541 bulgarii au trecut Dunărea și au invadat Balcanii, aducând cu ei ardere, răvășire și distrugere în tot locul. Un grup de bulgari a devastat peninsula Gallipoli și au călătorit pe țărmul asiatic pe lângă Dardanele. O a treia forță militară a bulgarilor a ajuns la suburbiile Constantinopolului. Frica a pătruns pe locuitorii Constantinopolului și mulți au fugit în Asia Mică. Iustinian nu era în poziția de a trata cu acest nou dușman din nord. El a trebuit să aștepte. Bulgarii s-au retras în cele din urmă dar nu mai înainte de a captura o sutășidoisprezece mii de prizonieri pe care i-a dus înapoi în țara lor mamă. Iustinian a răspuns începând construcția unei fortificații la frontiera nordică în Balcani. Izbugnirea războiului în primăvara lui 542 cu Chosroes al Persiei i-a cauzat mai multă perturbare. Iustinian l-a trimis să i-a comanda armatei în est împotriva persanilor. Acest război a fost oprit de o nouă amenințare, de izbugnirea unei plăgi de proporții devastatoare.

S-a pretins că plaga a început în Etiopia și a izbucnit în Egipt în 541. Odată cu începerea navigației în primăvară plaga s-a răspândit în Siria și Asia Mică. În mai 542 a izbucnit în Constantinopol, la scurt timp după ce s-a răspândit în Balcani, Italia, Spania și Galia. Sursele pretind că inițial cinci mii de persoane mureau zilnic și mai târziu zece mii de persoane zilnic. Se pretinde că într-o zi au murit șaisprezece mii de persoane. Când plaga și-a oprit cursul, spre pretinde că a doborât trei sute de mii de persoane numai în Constantinopol. Foametea a acompaniat plaga, căci mâncarea din Constantinopol a fost tăiată. Iustinian a fost o victimă dar a reușit să supraviețuiască. În timp ce Iustinian se lupta cu recuperarea de la plagă, decizia lui Iustinian a fost de a cădea vina pe Teodora.

Iacob Baradaeus

Calcedonienii, partidul aflat acum la putere, nu s-au simțit încă confortabili cu stadiul actual lucrurilor. Numărul de episcopi necalcedonieni s-a micșorat drastic și mult din cauza acestei ambiguități se datorează lui Efrem al Antiohiei, urât cu bun motiv de necalcedonieni. Când a murit în 542, necalcedonienii au fost determinați să facă ceva să recâștige Antiohia. Necalcedonienilor nu le lipsea laicii și clericii – le lipsea episcopi. Din câte se pare ei au fost numai trei episcopi necalcedonieni care au rămas: unul în Alexandria, unul în Persia și unul în pădurile din Tur Abdin, un om slab și sărăcăcios. Polițele Teodorei au ajutat la protecția și facilitarea supresiunii.

În 542 sau 543 Regele Aretas (Harith Ibn Gabala), emirul arabilor gassanid, a vizitat Constantinopolul. El a fost un monofizit zelos și un anti-grec. Zelul lui față de monofizitism a fost aprins din cauza unei dispute pe care a avut-o cu Efrem al Antiohiei. Patriarhul a vizitat pe Regele Aretas în câmpul său pentru a discuta acceptarea Sinodului de la Calcedon – a fost *Volumul* papei Leon cel care l-a deranjat pe regele Aretas. Regele a oferit patriarhului o mare delicatete în teritoriul său – carne de cămilă. Patriarhul, fiind complet ignorant de obiceiurile și fără să fie conștient că carnea a fost un compliment a fost insultat și a refuzat să binecuvânteze carnea sau să mănânce. „Pai, dacă nu vei mânca cămilă cu mine, cum te poți aștepta ca să luăm împărțășania amândoi?” Regele Aretas a fost destul de voitor să facă ceva care să nu fi fost în acord cu memoria lui Efrem. El a venit la Constantinopol pentru a obliga pe Teodora să i-a măsuri. Persoana care a umplut tronul patriarhal al Antiohiei trebuia să combine prestigiul lui Sever cu stamina fizică a lui Ioan de Tella.

Teodora avea o astfel de persoană în mănăstirea ei specială – Iacob Baradaeus. El a fost născut în jurul lui 490 în același oraș cu cel care acum a murit Ioan de Tella. Încă de la o vârstă timpurie el a fost un ascet și era fluent în greacă, siriană și arabă. Iacob era fizic

puternic, putea posti timp îndelungat și de obicei trăia cu pâine uscată. Iacob nu a avut nici o îndoială că era pe măsura datoriei. Regele Aretas spunea că el trebuia să fie capabil să trăiască între ai săi și să de descurce cu ei. A fost mai apoi hirotonit episcop de Teodosie nu numai ca episcop de Siria ci și ca un „episcop care se peregrina” care a fost împuternicit să hirotonească „peste tot” – el a fost „împuternicit” să organizeze și să hirotonească în Armenia, în Asia Minor, în Egipt, în toate insulele și până la porțile Constantinopolului. Lui Iacob i s-au dat câțiva care să îl însoțească. Din moment ce din punct de vedere canonic erau necesari trei episcopi care să hirotonească un alt episcop, Teodosie l-a hirotonit un anume Teodor, Conon din Cilicia și Eugen al Isauriei. Din câte s-a dovedit, acești asistenți nu erau necesari – Teodor a dispărut între corturile turmei sale nomadice în timp ce ceilalți doi s-au dezmințit de afacere și în cele din urmă s-au întors la Biserica stabilită. Iacob, a fost mult mai dur și nu s-a îngrijorat. El a fost scos din Constantinopol de regele Aretas și dus în orient în caravana lui Aretas. El s-a pus pe muncă. Metoda lui a fost similară cu cea a lui Ioan al Tellei – el a călătorit cu piciorul, în zdrențe, fără pachet sau bani. Din moment ce el a privit la fel ca orice al monah care călătorea pentru autorități a fost destul de greu să îl recunoască. Stamina lui a fost așa că putea merge patruzeci de mile pe zi, dormii oriunde și putea trăii cu abstenență totală pentru lungi perioade de timp sau cu bucăți de pâine. El era convins constant. El îi aborda pe ucenicii lui din exterior. Când a fost întrebat de către „înșelătorul Iacob” el le spunea că a fost văzut în regiune cu mai înainte. A fost pusă o recompensă pe capul lui și recompensa a crescut cu timpul.

Episcopatul său de peregrinare a durat timp de treizecișicinci de ani, din 542 până în 577. Se pretinde că în acest timp el a hirotonit doi patriarhi, optzecișinouă de episcopi și aproximativ o sută de mii de preoți. Se pretinde că Iacob a intrat în Constantinopol unde a hirotonit doisprezece episcopi. Dacă aceste numere reflectă realitatea este un alt fapt. Ceea ce este adevărat este

că Iacob a resuscitat o diviziune ecclesiastică într-o formă rea, că el a întărit ierarhia imens. Există povești numeroase cu privire la minunile lui. De exemplu cum a vindecat și a adus un tânăr la viață invocând numele lui Iisus Hristos și formula monofizită. „În numele lui Iisus Hristos, *o natură indivizibilă care a fost răstignită pentru noi* pe cruce, ridică-te și umblă!” Multe din minuni, tipice vremii și tradiției aghiografice, depășesc imaginația. Un incident merită relatat. Oamenii din Amida au căzut în calcedonianism și au devenit lunatici. În disperare, ei l-au trimis pe Iacob care le-a spus că „dacă sunteți atât de nebuni ca să spuneți „două naturi,” veți de venii nebuni.” Astfel a fost capabil să își restaureze sănătatea mentală.

Numele de „iacobit” a fost aplicat în curând grupului de biserici organizate de Iacob. Numele de fapt, nu era în întregime nou, căci monofiziții s-au descris pe sine ca și „iacobiți” dar a fost o referință la pretenția lor apostolică a Bisericii „Sfântului Iacob,” Iacob, „fratele Domnului.” Oponenții lor au folosit termenul în referință la ei diviziv, la fel ca și la un grup de monofiziți în Egipt la care s-a făcut referință ca „teodosieni.” A fost acceptat de credincioși și de aici folosit într-un fel pozitiv și într-unul negativ.

În 547 Iacob a hirotonit pe Serghei aghiotantul său ca patriarh al Antiohiei. Serghei a trăit timp de trei ani în care nu a experimentat nici o persecuție. Se pare că împăratul nu era într-o poziție de a continua să lupte cu toți necalcedonienii. Când Serghei a murit, s-a sugerat un nou candidat de către Teodosie la mănăstirea Teodorei. Candidatul ei Paul, un alexandrin prin naștere a fost un monah în Siria și apoi stareț la o mănăstire pe Eufrat. Iacob a probat șansa și la hirotonit pe Pavel și alți șase episcopi ca asistenți. Ca patriarh al Antiohiei Pavel a fost superiorul dar relația oficială între cei doi a rămas nedefinită. Iacob încă a fost intinerant, o comisie de peregrinare și nu a avut nici o intenție să se predea. Monahii încă îl mai considerat capul lor, liderul lor – ei au făcut referință la el ca și la „sfântul nostru patriarh Iacob.” Iacob a continuat cu munca sa și monofiziții au fost schimbați dintr-un grup de disensiune într-o ierarhie separată, o biserică separată.

Ioan al Efesului

În timp ce Iustinian era ocupat cu problema condamnării celor *Trei capitole* și cu Sinodul Ecumenic Cinci, munca misionară a monofiziților a continuat și nu numai de Iacob. Ioan al Efesului a fost foarte ocupat. Într-o anumită arie a distrus un templu păgân și a construit pe cheltuiala comorii imperiale, douăzecișipatru de biserici și patru mănăstiri. La consacrarea fiecărei noi biserici Ioan din Efes nu a avut nici o neliniște sufletească despre citirea – *pro forma* – a unei proclamații calcedoniene. Destul de interesant Ioan din Efes a ajuns la o comunitate montanistă în adâncurile Anatoliei. Una dintre Bisericile montaniste conținea oasele lui Montanus și Ioan de Efes le-a ars. El raportează că anumiți „schismatici” au fost atât de perversi că și ei s-au aruncat în foc.

Lucrări misionare în Nubia

În țara Nubia, acum Sudan, a existat o activitate misionară pe cheltuiala comoarei imperiale. În acel moment Nubia era afară din granițele imperiului. Aici existau două activități misionare care se aflau în competiție, dintre care una a fost sponsorizată de Teodora, care a luat măsuri să fie sigură că misiunea ei are cea mai mare posibilitate de succes. Misiunea Teodorei pusă înaintea celei a lui Iustinian cu un anumit Iulian ca și cap. Delegația lui Iustinian a fost amânată constant de oficiali care se aflau sub influența Teodorei. Când în cele din urmă a ajuns la curtea regelui nubian, ei au găsit episcopul monofizit instalat acolo în siguranță. Regele i-a spus politicos delegației lui Iustinian că el a primit deja dreapta credință, mulțumindu-i pentru ea și lăsându-i liberi. Activitățile misionare au avut loc mai înainte în timpul și după Sinodul Ecumenic Cinci.

Iustinian și Sinodul Ecumenic Cinci

Papa Vigiliu dus cu forța la Constantinopol

Iustinian i-a poruncit papei Vigiliu la Constantinopol pentru ca mai apoi să îl aducă pe papă cu forța acolo. În vestul latin aceasta a fost considerată într-o intrigă cu monofiziții. Victor de Tunnuna în *Cronică* scrie: „*Justinianus imperator acephalorum subreptionibus instigatus, Vigilem romanorum episcopum subtiliter compellit, ut ab urbem regiam proepraret et sub specie congregationis eorum qui ab ecclesiae sunt societate divisi, tria capitula condemnaret.*” Din câte se pare Vigiliu a ajuns în Constantinopol la finele lui ianuarie 547. El și patriarhul Menas nu au putut fi de acord și rezultatul a fost excomunicarea mutuală. Teofan ne spune în *Chronographica* că unul dintre ultimele acte oficiale ale Teodorei a fost de a îl reconcilia pe papa Vigiliu și patriarhul Menas în iunie 547. El a murit cu un an mai târziu. Mai înainte de moartea sa papa Vigiliu a semnat condamnarea celor *Trei capitole* – *Judicatum*, pe care le-a trimis patriarhului Menas în aprilie 548.

Sinodul Ecumenic Cinci

Iustinian a considerat necesar un sinod ecumenic pentru a sancționa edictele împotriva lui Origen și împotriva lui Teodor, Teodoret și Ibas. Papa Vigiliu a protestat viguros la deschiderea unui sinod și a refuzat să participe, deși era prezent în Constantinopol. Sinodul Ecumenic Cinci s-a deschis în mai 553. Actele nu au ajuns până la noi în nici o formă originală. Lucrările sinodului au fost simplificate din moment ce în esență a fost convocat pentru a sancționa edictele deja promovate. Sinodul l-a condamnat pe Origen, a condamnat cele *Trei capitole* și a sancționat formula *theopaschită*. Sinodul a durat mai puțin de o lună, fiindcă Iustinian a fost extrem de preocupat ca deciziile să fie expediate.

Teologic sinodul și-a bazat perspectiva pe doctrina lui *enipostasis* care s-a dezvoltat în secolul șase, în special în gândirea lui Ioan Gramaticianul, Leonțiu al Ierusalimului și Leonțiu al Bizanțului. În general ar fi o greșeală să limităm munca doctrinară și cea teologică a primei jumătăți a secolului al șaselea la un număr restrâns de indivizi. Sinodul de Calcedon a cauzat multă tulburare astfel că soluțiile teologice erau căutate într-o varietate de cercuri. Problema a fost de a reconcilia definiția de la Calcedon cu teologia Sfântului Chiril – cele două naturi după unire și unicitatea lui Hristos. Punctul central în doctrina *enipostazierii* este tocmai că o esență – οὐσία – nu este fără o persoană, nu este fără un centru de existență, nu este fără un ipostas – ἀνυπόστατος – și că Hristos, *de o esență cu Tatăl și de o esență cu umanitatea*, a avut ca centru al existenței *ipostasul* divin veșnic care i-a oferit naturii umane posibilitatea de a fi *ipostaziat* – ἐνυπόστατος. Școala antiohiană de teologie a avut mari greutăți în a face o distincție între *ipostas* și *natură* sau *esență*. Doctrina *enipostazierii* a însemnat că centrul, subiectul naturii umane și a celei divine a fost Logosul veșnic al Tatălui – Logosul veșnic al Tatălui este cel care experimentează viața naturii umane, chiar până în punctul de a experimenta moartea naturii umane. Ideea centrală a fost că Logosul divin și-a *ipostaziat propriul ipostas* – τῇ ἰδίᾳ ὑποστάσει ἐνυπέστησεν. Aceasta este gândirea care domină gândirea teologică a Sinodului Ecumenic Cinci și cea care stă în spatele anatemelor ei.

Anatemele Sinodului Ecumenic Cinci

1. Dacă cineva nu v-a mărturisii că natura sau esența – οὐσία – Tatălui și a Fiului și a Duhului Sfânt este una, o putere și o tărie; dacă cineva nu v-a mărturisii o Treime consubstanțială, o Dumnezeuire care trebuie cinstită în trei ipostase – ὑποστάσεις – sau persoane – πρόσωπα, să fie anatema. Căci există un singur Dumnezeu Tatăl tuturor lucrurilor și Domnul Iisus

Hristos prin acele sunt toate lucrurile și Duhul Sfânt în care sunt toate lucrurile.

2. Dacă cineva v-a mărturisii că Logosul lui Dumnezeu are două nașteri, una din veșnicie de la Tatăl, fără timp și trup, cealaltă în aceste zile din urmă, care s-a pogorât din ceruri și s-a făcut carne din Maria, *Theotokos* și pururea fecioara și care s-a născut din ea să fie anatema.
3. Dacă cineva v-a spune că există un Dumnezeu Logosul care a făcut minuni și un alt Hristos care a suferit sau că Dumnezeu Logosul a fost cu Hristos când a fost născut dintr-o femeie sau că a fost în el ca o persoană în alta și nu că a fost unul și același Domn Iisus Hristos, întrupat și devenit om și că suferințele și minunile care le-a îndeplinit în carnea Sa voluntar au aparținut aceleiași persoane, să fie anatema.
4. Dacă cineva v-a spune că unirea Logosului lui Dumnezeu cu omul nu a fost după har și energie sau demnitate sau egalitate sau cinste sau autoritate sau relație sau efect, putere sau după bunăvoința în sensul că Dumnezeu Logosul a fost mulțumit cu un om adică că l-a iubit de dragul său după cum spune nesimțitul de Teodor sau [dacă cineva pretinde că această unire există] în ceea ce privește asemănarea numelui, după cum înțele nestorienii, care îl numesc pe Logosul lui Dumnezeu Iisus și Hristos și care acordă numele de Hristos sau Fiul, vorbind astfel de două persoane și desemnând o Persoană și un Hristos când se referă la cinstea Lui sau la demnitate sau la venerare. Dacă cineva *///* v-a încunoștința după cum învață Sfinții Părinți, că unirea lui Dumnezeu Logosul este făcută cu carnea animată de un suflet rațional și viu că o astfel de unire este sintetică și ipostatică și prin urmare că există numai o persoană, adică:

Domnul nostru Iisus Hristos și o Sfântă Treime, să fie anatema. Cuvântul „unire” – τῆς ἐνωσεως – are mai multe înțelesuri în timp ce ucenicii lui Apolinarie și Eutihie au afirmat că aceste naturi sunt confundate *inter se* și au afirmat o unire produsă de o amestecare a ambelor. Pe de a parte, ucenici lui Teodor și Nestorie bucurându-se de diviziunea naturilor au învățat numai o unire relativă. Între timp, Sfânta Biserică a lui Dumnezeu, condamnând lipsa de evlavie a lui ereziilor, recunoaște unirea lui Dumnezeu Logosul cu carnea după sinteză; adică după ipostas. În taina lui Hristos unirea sintezei nu numai că menține neconfundat naturile și care permit o separație.

5. Dacă cineva înțelege expresia „o singură persoană a Domnului nostru Iisus Hristos” în acest sens, că este unitatea mai multor ipostase și dacă se încearcă să se introducă în taina lui Hristos două ipostase sau două persoane și dacă după ce sa-u introdus două persoane se vorbește de o persoană numai din demnitate, cinste sau venerare, după cum nebunește au scris Teodor și Nestorie; dacă cineva v-a calomnia Sfântul Sinod de la Calcedon, pretinzând că a folosit această expresie [un ipostas] într-un sens lipsit de evlavie și dacă nu v-a recunoaște că Logosul lui Dumnezeu este unit cu carnea ipostatic și că există numai un ipostas și o persoană și că Sinodul de la Calcedon a profesat în acest sens o singură persoană a Domnului Iisus Hristos să fie anatema. Căci din moment ce unul din Sfânta Treime a devenit om, adică, Dumnezeu Logosul, Sfânta Treime nu a crescut prin adăugarea unei alte persoane sau ipostas.
6. Dacă cineva v-a spune că Maria sfântă, măreață și pururea fecioară este numită *Theotokos* prin greșeală de limbaj și nu cu adevărat prin analogie, crezând că un

simplu om născut din ea și că Dumnezeu Logosul nu a fost întrupat din ea, ci că Întruparea lui Dumnezeu a rezultat din faptul că el a unit în sine pe acel om care a fost născut din ea; dacă cineva calomenează Sfântul Sinod de la Calcedon care a afirmat că Fecioara este *Theotokos* după sesnul neevlavios al lui Teodor sau dacă am numi-o *anthropotokos* – ἀνθρωποτόκον – sau Christotokos – Χριστοτόκον, ca și cum Hristos nu ar fi Dumnezeu și nu v-a mărturisii că ea este cu adevărat *Theotokos* fiindcă Dumnezeu Logosul care mai înainte de toate veacurile a fost născut din Tatăl și în aceste zile din urmă întrupată din ea și dacă cineva nu v-a mărturisii ca în aceste sens Sfântul Sinod de la Calcedon a mărturisit că ea este *Theotokos*, să fie anatema.

7. Dacă cineva care v-a folosi expresia „în două naturi” nu mărturisește că Domnul nostru Iisus Hristos s-a descoperit în divinitate și în umanitate cu scopul de a indica cu această expresie o diferență de naturi din care s-a efectuat o unire inefabilă fără confuzie, o unire în care nici Logosul și nici natura Logosului nu s-a schimbat în ceea ce este al cărnii, nici cea a cărnii în cea a Logosului, căci toate au rămas ceea ce erau prin natură, din moment ce unirea era ipostatică; dar v-a lua expresia cu privire la taina lui Hristos într-un sens ca să împartă partidele sau ca să recunoască cele două naturi în unul Domn Iisus Hristos, Dumnezeu Logosul a devenit om fără să fie mulțumit a asuma numai într-o manieră teoretică – τῇ θεωρίᾳ μόνῃ – diferența naturilor care o compun, a cărei diferențiere nu este distrusă de unirea dintre ele, căci unul este compus din două, dar vom folosi numărul [doi] pentru a diviza naturile sau pentru a le face persoane

cum se cuvine, acela care nu v-a face acestea să fie anatema.

8. Dacă cineva folosește expresia „din două naturi” mărturisind că o unire a fost făcută în Dumnezeu și a umanității sau expresia „o natură a devenit carnea lui Dumnezeu Logosul” și nu v-a înțelege expresiile după cum au învățat Sfinții Părinți, adică: că între natura umană și între cea divină s-a făcut o unire ipostatică, care este reprezentată de Hristos; dar dina aceste expresii vor încerca să introducă o natură sau o esență a Dumnezeirii și a umanității în Hristos, acela să fie anatema. Căci învățând că Unul Născut Fiu al lui Dumnezeu Logosul a fost unit ipostatic [cu umanitatea] nu voim să spunem că s-a efectuat o confuzie mutuală a naturilor, ci că fie care natură a rămas ceea ce era, înțelegând că Logosul a fost unit cu carnea. Prin urmare există un Hristos, Dumnezeu și Om, consubstanțial cu Tatăl în Dumnezeu și consubstanțial cu noi în umanitate. Ei sunt egal condamnați și anatematizați de Biserica lui Dumnezeu, cei care împart și rup taina *iconomiei* divine a lui Hristos sau care introduc confuzie în această taină.
9. Dacă cineva v-a lua expresia, Hristos trebuie mărit în cele două naturi ale Sale, în înțelesul că se dorește să se introducă două adorări, una în relație cu Dumnezeu Logosul și cealaltă aparținând omului; sau dacă cineva distrugând carnea sau amestecându-le una cu alta divinitatea cu umanitatea, v-a vorbi într-un fel monstruos numai de o singură natură sau esență – $\varphi\acute{o}\sigma\iota\nu\ \eta\gamma\omega\upsilon\nu\ \omicron\upsilon\theta\iota\acute{o}\tau\omicron\nu$ – a naturilor unite și îl v-a cinstii așa pe Dumnezeu Logosul ca să devină om, cu carnea Sa, după cum Sfânta Biserică ne –a învățat de la început, să fie anatema.

10. Dacă cineva nu v-a mărturisii că Domnul Iisus Hristos care a fost răstignit în carne este adevărat Dumnezeu și Domn al Măririi și a Sfintei Treimi, să fie anatema.
11. Dacă este cineva care nu-l anatemizează pe Arie, pe Eunomie, pe Macedonie, pe Apolinarie, pe Nestorie, pe Eutihie și pe Origen, precum și scrierile lor nelegiuite, precum și pe toți ceilalți eretici deja condamnați și anatemizați de către Sfânta Biserică Catolică și Apostolică, și de mai înainte numitele patru Sfinte Sinoade și [dacă cineva nu îi anatemizează de asemenea] pe toți aceia care i-au susținut și îi susțin sau pe cei care în nelegiuirea lor continuă în a-și susține părerea neschimbată ca și a acelor eretici deja menționați: să fie anatema.
12. Dacă va lua cineva apărarea nelegiuitului Teodor de Mopsuestia, care a spus că Cuvântul lui Dumnezeu este o persoană, iar persoana lui Hristos este alta, ofensat de suferința sufletului și de dorințele trupului și care s-a pus încetul cu încetul deoparte, ridicat deasupra a ceea ce este inferior, și a devenit tot mai bun prin perseverarea în fapte bune și trăind o viață ireproșabilă, ca om obișnuit a fost botezat în Numele Tatălui, al Fiului și al Sfântului Duh, și a obținut prin acest botez harul Sfântului Duh, și a devenit vrednic de Filiație, și să primească închinarea adresată Persoanei lui Dumnezeu Cuvântul (la fel cum cineva se închină înaintea imaginii care reprezintă un împărat) și că după înviere a devenit imuabil în gândire și cu totul lipsit de păcat. Și, iarăși, același nelegiuit Teodor a mai spus că uniunea dintre Dumnezeu Cuvântul cu Hristos este ca și aceea care, potrivit cu doctrina Apostolilor, există între un bărbat și soția lui, „Cei doi vor fi un singur trup.” Același

[Teodor] a îndrăznit, printre nenumărate alte hule, să spună că după învierea Sa, când Domnul a suflat peste ucenicii Săi, spunând „Luați Duh Sfânt,” El nu le-a dat cu adevărat Duh Sfânt, ci a suflat peste ei ca un semn. În aceeași ordine de idei a spus că manifestarea credinței făcută de Toma atunci când, după înviere, a atins mâinile și coasta Domnului, spunând: „Domnul meu și Dumnezeu meu,” nu a constituit o referire la Hristos, ci faptul că Toma, plin de uimire față de minunea învierii, l-a mulțumit prin aceste cuvinte lui Dumnezeu care l-a înviat pe Hristos. Ba mai mult (ceea ce este și mai scandalos) același Teodor în Comentariul său asupra Faptelor Apostolilor Îl compară pe Hristos cu Platon, Manichaeus, Epicur și Marcion, și spune că în același fel în care toți aceștia și-au găsit propria lor doctrină, și și-au atribuit numele ucenicilor lor, care au fost numiți platonisti, manicheeni, epicurieni și marcioniști, exact la fel și Hristos, după ce și-a definit doctrina, le-a dat numele de creștini ucenicilor Săi. Deci dacă se va găsi cineva să ia apărarea acestui prea-nelegiuit Teodor și spurcatelor sale scrieri, în care el varsă hulele mai sus înșirate, și atâția alții fără număr împotriva Mărețului nostru Dumnezeu și Mântuitor Iisus Hristos, iar dacă se va găsi cineva să nu-l anatemizeze pe el sau scrierile lui nelegiuite, precum și toți cei care îl ocrotesc sau îi iau partea, sau care declară despre exegeza sa că este ortodoxă, sau care scriu în favoarea lui și a lucrării sale nelegiuite, sau cei care împărtășesc aceleași păreri, sau cei care le-au împărtășit și persistă până la capăt în această rătăcire: să fie anatema.

13. Dacă va fi cineva care să ia apărarea scrierilor lui Teodoret, care a scris împotriva dreptei credințe și

împotriva întâiului sfânt Sinod de la Efes și împotriva sfântului Chiril și a celor XII anateme ale sale, și [ia apărarea] la cele pe care le-a scris el în apărarea nelegiuitului Teodor și Nestorie, și a altora de aceeași credință cu înainte-numitul Teodor și Nestorie, dacă este cineva care să-i accepte pe ei sau nelegiuirea lor, sau care va da numele de nelegiuit învățaților Bisericii care propovăduiesc unitatea hipostatică a lui Dumnezeu Cuvântul; iar dacă cineva nu anatemizează aceste scrieri nelegiuite și pe cei care au avut sau au asemenea convingeri, și pe toți cei care au scris împotriva dreptei credințe sau împotriva Sf. Chiril și a celor XII Capitole ale sale, și care mor în nelegiuirea lor: să fie anatema.

14. Dacă va lua cineva partea acelei epistole despre care se spune că ar fi scris-o Ibas către Maris Persanul, în care el neagă faptul că Dumnezeu Cuvântul S-a încarnat în Maria, Sfânta maică a lui Dumnezeu și pururea fecioară, și a devenit om, ci spune că din ea s-a născut un om firesc, care a învățat la Templu, ca și când Cuvântul lui Dumnezeu ar fi fost o Persoană, iar omul o alta; în această epistolă el îl prezintă pe Sf. Chiril ca eretic, atunci când el propovăduiește adevărata credință a creștinilor, și îl acuză că ar fi scris asemenea lucruri spurcatului Apolinarie. Mai mult, el mustră Primul Sfânt Conciliu de la Efes, spunând că l-a condamnat pe Nestorie fără discernere și fără cercetare. Epistola nelegiuită despre care vorbim numește cele XII. Capitole ale lui Chiril, binecuvântată-i fie pomenirea, ca fiind nelegiuite și potrivnice dreptei credințe și ia apărarea lui Teodor și Nestorie și învățăturilor și scrierilor lor nelegiuite. Dacă va fi cineva care să ia apărarea mai-înainte menționatei epistole și nu o va blestema, pe ea și pe

cei care o susțin și spune că e dreaptă, în întregime sau în parte, sau dacă se va găsi cineva care să-i apere pe cei care au scris sau vor scrie în apărarea ei, sau în apărarea nelegiuirilor pe care le conține, precum și cei care se vor găsi să o apere pe ea sau nelegiuirile pe care le conține în Numele Sfinților Părinți sau al Sfântului Sinod de la Calcedon și va rămâne în această rușine până la capăt: să fie anatema.

Anatematismele împotriva lui Origen și a origenismului

I.

Dacă va susține cineva fabulația despre preexistența sufletelor, și va susține și monstruoasa restaurare ce derivă din aceasta: să fie anatema.

II.

Dacă va spune cineva că creația tuturor lucrurilor necesită doar înțelepciune (nous) și nu trup și este în întregime imaterială, neavând nici număr și nici nume, astfel încât există unitate între toate prin aceeași substanță, putere și energie, iar prin unirea lor cu Dumnezeu Cuvântul și cunoașterea lor [a Acestuia]; însă prin faptul că acestea nu au mai dorit a fi sub privirea lui Dumnezeu, s-au dedat la fapte rele, fiecare urmându-și propriile porniri, și că au luat un trup mai mult sau mai puțin spiritual, și au primit nume, căci între Puterile cerești este o deosebire de nume după cum este și o deosebire de formă; iar apoi unii au devenit Heruvimi, alții Serafimi, alții Domnii, alții Puteri, alții Cărnuiri, alții Tronuri, alții Îngeri, și oricât de multe alte ordine cerești ar mai fi: să fie anatema.

III.

Dacă va fi cineva care să spună că soarele, luna și stelele sunt făpturi raționale, și că acestea au luat această formă pentru că s-au întors cu fața spre rău: să fie anatema.

IV.

Dacă va spune cineva că făpturile raționale în care s-a răcit dragostea dumnezeiască au fost pitite în trupuri întinate precum ale noastre, și au fost numite oameni, în timp ce cei care au atins cel mai de jos grad de răutate au luat trup rece și obscur și au devenit demoni și duhuri rele: să fie anatema.

V.

Dacă va fi cineva care să spună că o condiție psihică se trage dintr-o stare angelică sau arhanghelică, și mai mult chiar, că o condiție umană sau demonică este rezultatul unei condiții psihice, și că din starea de om, aceștia pot redeveni îngeri sau demoni, și că fiecare dintre ordinele virtuților cerești este fie formată în întregime din cei de jos, fie din cei de sus, sau atât din cei de sus cât și din cei de jos: să fie anatema.

VI.

Dacă va spune cineva că există două feluri de demoni, din care una cuprinde sufletele oamenilor, iar cealaltă duhurile superioare care au căzut în această stare, și că dintre toate făpturile raționale nu există decât un singur suflet care a rămas neschimbat în dragostea și contemplarea de Dumnezeu, și că acel duh a devenit Hristos și regele tuturor făpturilor raționale, și că el a creat (1) toate trupurile care există în ceruri, pe pământ și între cer și pământ; și că lumea care conține în sine elemente care sunt mai vechi decât ea însăși, și care există prin ele însele, spre exemplu: uscăciunea, umezeala, căldura și frigul, iar imaginea (idean) după care [lumea] a fost

formată, a fost dintru început astfel, și că Trinitatea prea-sfântă și consubstanțială nu a creat lumea, ci ea a fost creată de înțelepciunea creatoare care este mai dinainte de lume, și care îi transmite acesteia ființa ei: să fie anatema.

VII.

Dacă va spune cineva că Hristos, despre care se spune că s-a arătat în forma lui Dumnezeu, și că a fost unit înainte de veacuri cu Dumnezeu Cuvântul, și s-a smerit în aceste zile din urmă pentru omenire, (potrivit exprimării lor) i-a fost milă de feluritele căderi care s-au arătat în duhurile unite în aceeași unitate (din care și el face parte) și că pentru a-i mântui el a trecut prin felurite clase, a îmbrăcat felurite trupuri și a avut felurite nume, a devenit totul pentru toți, Înger între Îngeri, Putere între Puteri, s-a îmbrăcat pe sine în feluritele clase ale făpturilor raționale, într-o formă potrivită fiecărei clase în parte, iar în cele din urmă s-a făcut carne și sânge precum ale noastre și a devenit om pentru oameni; [dacă este cineva care va spune toate acestea] și nu mărturisește că Dumnezeu Cuvântul s-a smerit și a devenit om: să fie anatema.

VIII.

Dacă va fi cineva care nu va recunoaște că Dumnezeu Cuvântul, de-o substanță cu Tatăl și Sfântul Duh, și care s-a făcut trup și a devenit om, parte a Trinității, că [Acesta] este Hristos în toate sensurile cuvântului, însă [va spune] că el este astfel doar într-un sens impropriu, și din cauza acestei coborâri, cum o numesc ei, din înțelepciune; dacă va spune cineva că această înțelepciune unită cu Dumnezeu Cuvântul, este Hristos în adevăratul înțeles al cuvântului, în timp ce Logos-ul este numit Hristos doar din cauza acestei uniri cu înțelepciunea, și invers, că înțelepciunea este numită Dumnezeu doar din cauza Logos-ului: să fie anatema.

IX.

Dacă va fi cineva care să spună că nu Logosul Divin s-a făcut om prin întruparea într-un trup viu cu un yukh logikh și noera, că a coborât în locurile de jos, iar apoi s-a ridicat la ceruri, ci va spune că Nous-ul a făcut aceasta, acel Nous despre care ei spun (într-un fel nelegiuit) că este cel numit pe drept Hristos, și că a devenit astfel prin înțelepciunea Monad-ului: să fie anatema.

X.

Dacă va spune cineva că după înviere trupul Domnului era imaterial, având forma unei sfere și că astfel vor fi toate trupurile după înviere; și că după ce Domnul însuși s-a lepădat de adevăratul său trup și după ceilalți care vor învia își vor fi lepădat trupurile, natura trupurilor lor va fi anihilată: să fie anatema.

XI.

Dacă va spune cineva că judecata viitoare semnifică distrugerea trupului și că sfârșitul tuturor lucrurilor va fi un yusis imaterial, și că după aceea nu va mai exista materie ci doar un nous spiritual: să fie anatema.

XII.

Dacă va spune cineva că Puterile cerești și toți oamenii și Diavolul și duhurile rele sunt unite cu Cuvântul lui Dumnezeu în toate privințele, la fel ca și Nous-ul care este numit de ei Hristos și care are forma de Dumnezeu, și care s-a smerit pe sine după cum spun ei; iar [dacă va spune cineva] că Împărăția lui Hristos va avea sfârșit: să fie anatema.

XIII.

Dacă va spune cineva că Hristos [de exemplu, Nous-ul] nu este în nici un sens diferit de alte fapte raționale, nici substanțial și nici prin înțelepciune sau prin puterea și dominarea sa asupra tuturor lucrurilor ci că totul va fi așezat sub mâna dreaptă a lui Dumnezeu, ca și cel care este numit de ei Hristos [Nous-ul], după cum și ei erau în pre-existența tuturor lucrurilor: să fie anatema.

XIV.

Dacă va spune cineva că toate faptele raționale vor fi într-o bună zi unite într-o singură faptură, atunci când ipostasele cât și numerele și trupurile vor fi dispărut, și că cunoștința lumii ce va să vie va atrage după sine distrugerea lumilor, și lepădarea trupurilor cât și desființarea [tuturor] numelor, și că va fi în sfârșit o identitate a gnosis și a ipostaselor; mai mult, faptul că în această pretinsă apocatastasis, duhurile vor continua doar să existe, după cum o făceau în pre-existență: să fie anatema.

XV.

Dacă va spune cineva că viața duhurilor va fi asemenea vieții care era la început când duhurile nu ajunseseră la cădere, astfel că sfârșitul și începutul vor fi identice și sfârșitul va fi adevărata măsură a începutului: să fie anatema.

Papa Vigiliu și Sinodul Ecumenic Cinci

Sinodul Ecumenic Cinci a încercat să restaureze o unitate în structura externă a Bisericii. Condamnând cele *Trei capitoare*, s-a făcut o încercare de a aduce Alexandria înapoi la structura externă a Bisericii – a mai existat și o recunoaștere a Sfântului Chiril. Condamnându-l pe Origen și noțiunile origeniste, s-a făcut o încercare de a plasa tradiția romană și pe cea antiohiană. Obstacolul

major a fost tăria papei Vigiliu, care deși a fost în Constantinopol a refuzat să participe la Sinod. În timp ce au loc aceste lucruri munca misionară și noile diviziuni au început să apară între ne-calcedonieni.

Mai întâi, papa Vigiliu a fost adus cu forța la Constantinopol, unde a refuzat să condamne cele *Trei capitole*, în special din cauza problemei condamnării postmortem. Când a fost de acord, este important că a făcut așa arătând că acest lucru a fost fără nici o injurie Sinodului de la Calcedon. Această echivalare nu a mulțumit oponenții Calcedonului și nici pe apărătorii din Africa, Ilirium și Dalmația. Episcopii din Africa l-au excomunicat pe papa Vigiliu. Se prea poate ca papa Vigiliu să fi cerut ca sinodul la care Iustinian a fost imediat de acord. Vigiliu a fost tulburat de condamnările aduse împotriva lui. El și-a retras semnătura la cele *Trei capitole* și s-a decis ca sinodul să mai dezbată cu privire la această problemă. Poziția tare a papei Vigiliu a fost adesea greșit înțeleasă în vestul latin și în est. El a refuzat să participe la sinod tocmai din cauza că a obiectat faptului că vestul nu a fost reprezentat cum se cuvine. Ceea ce este semnificativ istoric este că papei Vigiliu i s-a spus că au existat mai mulți reprezentanți ai vestului latin acum mai mult decât în orice sinod. De ce papa Vigiliu nu a adoptat punctul de vedere roman extrem, deja în existență în acele vremuri și rămâne neclar de ce el nu a putut reprezenta nu numai vestul latin ci și întreaga Biserică. El și-a trimis totuși opinia sa cu privire la cele trei capitole la sinod, o opinie care s-a opus condamnării lor. Sinodul a refuzat opiniile lui, a examinat scrierile lui a celor trei persoane care trebuiau condamnate – Teodor, Teodoret și Ibas – și în cele din urmă a pronunțat o condamnare asupra celor *Trei capitole* ca a o doctrină care se opunea sinoadelor, în special sinodul de la Calcedon care a fost acum solemn recunoscut ca ecumenic și de același caracter solemn ca Nicea, Constantinopol și Efes. Fragmente din sinod ne oferă temelii pentru istorie.

„Eforul predecesorilor mei, împărații ortodocși, au ținut întotdeauna la așezarea controverselor care s-au ridicat cu privire la credință prin chemarea sinoadelor. Pentru acest motiv Constantin a adunat treisuteșioaprsprezece Părinți la Nicea și a fost prezent la Sinod și i-a asistat pe cei care au mărturisit pe Fiul a fi de o esență cu Tatăl. Teodosie a adunat o sutășicincizeci de episcopi la Constantinopol; Teodosie cel Tânăr a convocat un sinod la Efes, împăratul Marcian a adunat episcopii la Calcedon. După moartea lui Marcian controversile cu privire la sinodul de la Calcedon au izbucnit în câteva locuri. Împăratul Leon le-a scris tuturor episcopilor din toate locurile cu scopul ca toți să declare opinia lui în scris cu privire la acest sfânt sinod. Mai târziu, aderenții lui Nestorie și Eutihie s-au ridicat din nou și au cauzat mari diviziuni astfel că multe biserici au rupt comuniune una cu alta. I-am câștigat pe mulți care s-au opus Sinodului. Alții, care au perseverat în opiniile lor au fost exilați și în acest fel au restaurat Biserica din nou. Nestorienii au voit să impună erezia lor în Biserică. Din moment ce nu au putut să îl folosească pe Nestorie în acest scop, ei s-au grăbit să introducă greșelile lor prin Teodor de Mopsuestia, educatorul lui Nestorie care a învățat mai multe blasfemii decât acestea. El a menținut, de exemplu, că Dumnezeu Logosul a fost Hristos. Pentru același scop ei au folosit scrierile lui Teodoreț care au fost direcționate împotriva primului Sinod de la Efes, împotriva lui Chiril și a celor *Doisprezece capitole* precum și rușinoasa scrisoare a lui Ibas pe care a scris-o. Ei au menținut că această scrisoare a fost primită de Sinodul de la Calcedon care v-a libera condamnarea lui Nestorie și a lui Teodor care au fost condamnați în această scrisoare. Dacă ei se succedau, nu se mai putea spune că Logosul „a devenit om” și nici Maria nu mai putea fi numită Theotokos. Urmând Sfinților Părinți și-am cerut să îți dai judecata asupra celor trei capitole neevalvioase și nu au răspuns mărturisind adevărata credință. După ce a apărut condamnarea, mai sunt câțiva care apără cele *Trei capitole* și prin urmare v-am chemat în capitală pentru ca aici în adunare, să vă punem viziunea în lumina zilei. Când de

exemplu Vigiliu, papa vechii Rome, a venit aici, el ca răspuns la întrebarea noastră, a anatematizat repetat în scris cele *Trei capitole* și a confirmat stabilitatea sa condamnându-i pe diaconii Rusticus și Sebastian. Avem declarațiile lui în mâinile noastre. Apoi el a scos *Judicatum* în care a anatematizat cele trei capitole cu cuvintele *Et quoniam...* El nu numai că l-a depus pe Rusticus și Sebastian fiindcă apărau cele trei capitole dar i-au scris lui Valentinian, episcop în Sciția și lui Aurelian, episcop în Arles ca nimic să nu fie adoptat împotriva lui *Judicatum*. Când a-ți venit la invitația mea, s-au schimbat scrisori între voi și Vigiliu cu scopul de a avea o adunare comună. Dar el acum și-a schimbat punctul de vedere și nu mai voiește să țină un sinod ci a cerut ca numai trei patriarhi și un alt episcop să decidă problema. Am trimis câteva comenzi în fără nici un rezultat pentru ca el să ia parte la sinod. El a respins propunerile noastre, să cheme un tribunal pentru o decizie sau să țină o adunare similară care pe lângă el și alți trei episcopi, fiecare patriarh să vorbească și dimpreună cu el trei sau cinci episcopi din episcopia lui.”

Declarăm că ținem strâns decretul celor patru Sinoade și în orice fel îi urmăm pe Sfinții Părinți, Atanasie, Ilarie, Vasile, Grigorie Teologul, Grigorie de Nyssa, Ambrozie, Teofil Ioan Hrisostom al Constantinopolului, Chiril, Augustin, Proclu, Leon și scrierile lor despre adevărata credință. După cum spune ereticii ca să îl apare pe Teodor al Mopsuestiei și Nestorie cu lipsa lor de evalvie și să menținem că scrisoarea lui Ibas a fost primită de Sinodul de la Calcedon, la fel vă îndemăm și noi să vă îndreptați atenția către scrierile neevlavioase ale lui Teodor și în special la crezul lui iudaic care a fost adus înainte de la Efes la Calcedon și anatematizat de toate sinoadele dimpreună cu cei care au susținut așa. Vă mai îndemnăm să luați în considerare ce au scris sfinți părinți cu privire la blasfemiile lor, la fel de bine ca și ce au scris predecesorii lor la fel cu ceea ce au promovat predecesorii noștri, la fel de bine ca și ce au scris istoricii bisericești cu privire la el. Veți vedea că el și ereziile lui au fost condamnate și numele lui a fost de

multă vreme scos din dipticele bisericii din Mopsuestia. Luați în considerare afirmația absurdă că ereticii se cuvine a fi anatematizați după morțile lor și în această privință vă îndemnăm să urmați doctrina sfinților părinți, care au condamnat nu numai eretici vii ci au anatematizat după moartea lor pe cei care au murit în fărâdelegea lor, la fel cum cei care au fost condamnați fără dreptate au fost restaurați după moarte și numele lor au fost scrise în diptice – care au avut loc în cazul lui Ioan și Falvian de cinstită pomenire, ambii episcopi de Constantinopol. Vă îndemnăm să examinați scrierile lui Teodoret și scrisoarea lui Ibas în care întruparea Logosului este negată, expresia *Theotokos* și Sfântul Sinod de la Efes respins, Chiril numit un eretic și Teodor și Nestorie apărați și laudați. Din moment ce ei spun că Sinodul de la Calcedon a acceptat această scrisoare, trebuie să comparați declarațiile Sinodului cu privire credința și cu privire la conținutul scrisorii. În cele din urmă, vă îndemnăm să accelerați această problemă. Căci cel care atunci când este întrebat se respinge pentru un timp, nu face nimic altceva decât să nege adevărata credință. Căci răspunzând la aceste lucruri care sunt ale credinței, nu el este găsit primul sau al doilea, ci cel care este găsit gata cu o mărturisire adevărată care este primită de Dumnezeu.

Fragmente din sesiunea a șaptea a sinodului aruncă mai multă lumină pe lucrările lăuntrice.

„Știi cât de multă grijă a avut invincibilul împărat prin mărturisirea ridicată de anumite persoane cu privire la cele *Trei capitole* care ar trebui să aibă o verificare... căci această intenționare a cerut ca Vigiliu să se adune cu voi și să tragă un decret cu privire la această problemă în conformitate cu credința ortodoxă. Deși Vigiliu a condamnat frecvent cele *Trei capitole* în scris și a făcut aceasta prin cuvânt în prezența împăratului și a măreților judecători și a multor membrii ai acestui sinod, totuși el a fost gata să lovească cu anateme pe apărătorii lui Teodor de Mopsuestia și scrisoarea care i-a fost atribuită lui Ibas și scrierile lui Teodoret care au arătat credința ortodoxă împotriva celor *Doisprezece anateme* ale Sfântului

Chiril, totuși el a refuzat să facă aceasta în comuniune cu voi și sinodul vostru.”

Ieri Vigiliu a trimis Servus Dei, un prea cucernic diacon al bisericii romane și a invitat [o listă de consuli și episcopi] să vină la el ca să le ofere un răspuns împăratului. Ei au mers dar s-au întors repede și au informat pe domnul cel evlavios că l-au vizitat pe Vigiliu, cel mai religios episcop și că le-a spus lor: „v-am chemat pentru acest motiv pentru ca să știți ce lucruri s-au făcut în ultimele zile. Până în această zi am scris un document despre discutatele *Trei capitoare*, adresate împăratului [*Constitutum*] și ne-am rugat ca să le ducă la seninătatea sa. Când am auzit aceasta și am văzut documentul scris de seninătatea voastră, am spus că nu pot exista mijloace de a primi documentul scris de împărat fără cerere. „Voi însă aveți diaconi care poartă mesajele și care au făcut deja documentul.” Episcopii i-au răspuns: „dacă sfinția ta voiește să ne întâlnim cu noi și cu sfinții patriarhi și cu episcopii cei religioși și să trateze cele *Trei capitoare* și să dea în unison cu noi toți o formă potrivită credinței ortodoxe, după cum au făcut Apostolii, sfinții părinți și cele patru sinoade, vă v-om susține ca și capul nostru, ca părinte și primat. Dacă sfinția ta ai tras un document pentru împărat, ai purtători de mesaje pe care să le trimiți.” Când a auzit aceste lucruri de la noi, a trimis Servus Dei, un subdiacon, care acum așteaptă răspunsul seninătății tale. Când Cuvioșia sa a auzit acestea, el a poruncit prin diaconul mai sus menționat să poarte înapoi acest mesaj la Vigiliu: „vă invităm să vă întâlniți cu patriarhii și alți episcopi religioși și cu ei să examinăm și să judecăm capitoarele. Din moment ce ai refuzat să faceți aceasta și spuneți că voi ați scris ceva despre cele *Trei capitoare*, dacă le-ați condamnat în conformitate cu acele lucruri pe care l-ați făcut mai înainte, avem multe afirmații și nu mai avem nevoie de altele; dar dacă a-ți scris ceva mai înainte, v-ați condamnat prin propriile scrieri din moment ce v-ați depărtat de doctrina ortodoxă și ați apărât lipsa de evlavie. Cum puteți aștepta să primim un astfel de document de la voi?”

„Constantin, celui mai mareț Quæstor care a spus: în timp ce eu sunt încă prezent la sfântul sinod prin motivul de a citi documentele care au fost prezentate vouă, aş spune că Împăratul a trimis o declarație sfântului sinod cu privire la numele lui Vigiliu pentru ca numele lui să nu mai fie pus în dipticele Bisericii din cauza lipsei de evlavii pe care a apăra-o. Numele lui să numai fie recitat de voi și nici reținut fie în biserică sau în orașul imperial sau în alte biserici care vă sunt încredințate și altor episcopi ai imperiului dedicați lui Dumnezeu. Când auziți această citație, ve-ți percepe cât de mult îi pasă seninului împărat pentru unitatea sfintelor biserici și pentru curăția sfintelor taine.”

Depunerea papei Vigiliu de Sinodul Ecumenic Cinci

Constitutum de papa Vigiliu s-a referit în 14 mai 553 la respingerea de Iustinian fiindcă nu a fost destul de explicit în condamnarea voinței imperiale de un nou *Constitutum* în februarie 554. Este clar din data „minutelor” lui Iustinian [*formam*] că papa Vigiliu a fost considerat depus de sinod. Faptul că numele lui a fost scos din diptice constituie clar numai o depoziție și nu numai o excomunicare este subiectul controverselor. Este în orice caz destul de improbabil că scoaterea numelui papei Romei și a scaunului apostolic – *non sedem sed sedentem*. În cele din urmă, aprobarea a fost oferită de Sinodul Ecumenic Cinci de către papa Vigiliu – nu este cazul să discutăm dacă aprobarea sa a fost forțată sau nesinceră.

Primii ani ai papei Pelaghie și recunoașterea sa ultimă a Sinodului Ecumenic Cinci

Sinodul Ecumenic Cinci a fost afirmat de succesorul papei Pelaghie I (556-561) care l-a acompaniat pe papa Agapetus la Constantinopol și care a avut legături puternice cu Constantinopolul căci el a participat la Sinodul din 536 și a slujit în capitală ca apocrisariu al papei Vigiliu.

Pelaghie a fost trimis la Constantinopol de Totila pentru a negocia pacea cu Iustinian, misiune în care nu a fost plin de succes. Când Vigiliu și-a încercat a doua scăpare – de la reședința papală la biserica Sfintei Eufemia în Calcedon – Pelaghie era cu el (decembrie 551). El s-a întors la Constantinopol din Calcedon cu Vigiliu în februarie 552 și a fost puternic influent în susținerea poziției tari a lui Vigiliu. El a contribuit la compoziția primului *Constitutum* a lui Vigiliu și l-a sfătuit cu putere pe papa Vigiliu să nu participe la Sinodul Ecumenic Cinci. După ce Sinodul l-a condamnat și depus pe papa Vigiliu, Pelaghie a părăsit compania lui Vigiliu când a devenit aparent că Vigiliu avea să oprească voința imperială. Pelaghie – și diaconul Sarpatus – au fost excomunicați de Vigiliu care l-a obligat pe Pelaghie să scrie *Refutatorium* împotriva lui Vigiliu. Pelaghie i-a trimis o copie lui Iustinian, care nu a reacționat favorabil la documentul care l-a condamnat pe împărat și sinod. Iustinian l-a arestat pe Pelaghie și l-a închis în mai multe mănăstiri. În închisoare Pelaghie a scris *In defensionem trium capitulorum* care a fost o respingere a celei de a doua *Constitutum* a lui Vigiliu, modelată după o lucrare similară de Facundus de Hermiane. *In defensionem trium capitulorum* a fost o respingere a celei de a doua *Constitutum* a papei Vigiliu, care în cele din urmă a condamnat cele *Trei capitole*. Pelaghie l-a acuzat pe Vigiliu că a sucombat voința imperială, că l-a trădat pe papa Leon I, că a trădat Sinodul de la Calcedon și că l-a condamnat pe nedrept pe Teodor, Teodoreț și Ibas. Când vestea morții lui Vigiliu a ajuns la Constantinopol, Iustinian l-a eliberat pe Pelaghie și a ajuns la o înțelegere cu el care a rezultat în întoarcerea lui Pelaghie la Roma ca succesorul lui Vigiliu, un act care a cauzat scandal în Biserica latină – descris de Facundus în *De fide* (*Patrologia latina*, 67, 867-868). În Biserica latină s-a creat o schismă care a durat până în 698 cu Aquileia. Papa Pelaghie I a avut probele schismatice cu episcopii italieni de nord din Toscana, Liguria și Venetia la fel de bine ca și cu Istria. Schimbul de scrisori între papa Pelaghie I și Sapaudus, vicarul papal și episcop de Arles, oferă a mărturisire vie viziunii lui Pelaghie. Într-una din scrisorile lui către

Sapaudus el explică dificultățile pe care le-a avut în Constantinopol în păstrarea adevăratei credințe. Acum că un sinod a vorbit numai exista nici o rezistență scrie el. El își explică propria acuză de recunoaștere a propriilor greșeli care ar fi după scripturi și tradiția părinților atitudinea corectă – îl menționează pe Augustin. Într-o scrisoare către episcopii din Istria papa Pelaghie susține că nici un sinod local nu putea judeca un sinod ecumenic – pretindea el cumva exagerat, că patru mii de episcopi au acceptat Sinodul Ecumenic Cinci.

Rezultatul Sinodului Ecumenic Cinci și o străfulgerare de la sesiunile lui

În mai puțin de a lună Sinodul Ecumenic Cinci a ajuns la deciziile lui. Nu ar fi destul să vedem în acest sinod o încercare de a pacifica pe monofiziți. Problema principală a fost că definiția Sinodului de Calcedon cerea clarificări – trebuia rezolvat ceea ce mulți priveau ca un sinod contradictoriu prin sine.

Este clar că majoritatea timpului primele două sesiuni au fost consumate prin încercări de a îl aduce pe papa Vigiliu la sinod. La sesiunea a treia o mărturisire a credinței a fost făcută care s-a bazat pe cu cuvânt introductiv de către Iustinian. La aceasta s-a mai adăugat o anatemă pentru toți cei care s-au separat de biserică – evident s-au referit la Vigiliu. Sesiunea a patra a examinat șaptezeci de fragmente din scrierile lui Teodor de Mopsuestia și l-a condamnat. În sesiunea a cincea s-a discutat problema de a condamna pe cineva postum și s-a decis de a condamna atât scrierile cât și persoana lui Teodor de Mopsuestia. În aceeași sesiune scrierile lui Teodoret împotriva Sfântului Chiril au fost examinate și sinodul și-a exprimat surprinderea că Sinodul de a Calcedon l-a achitat pe Teodoret – el a fost „reabilitat” numai după respingerea explicită a lui Nestorie. La sesiunea a șasea respingerea lui Ibas de Edessa a fost discutată, dimpreună cu infama *Scrisoare către Maris*. Decizia a fost că Ibas nu a fost autorul scrisorii și că achitarea sa de

Sinodul de la Calcedon a fost validă. Sesiunea a șaptea este una care conține descrierea lui Iustinian a tratatelor cu papa Vigiliu. La sesiunea a opta afirmații doctrinare și anatemele paisprezece au fost acceptate. Sinodul Ecumenic Cinci nu a fost de acceptat pentru monofiziți – în special anatema a opta care a deliniat clar limita între monofizitism și o interpretare chilirică la sinodul de la Calcedon.

Rezistența tare a edictului surprinzător al lui Iustinian din 564 care a proclamat apartodochetismul ortodox

Indiferent care a fost interpretarea personală a hristologiei, Iustinian nu a făcut nimic ca să își acopere propria poziție care se dezvolta – nimic până în 564. Dintr-o dată el a uimit Biserica cu o iscălire a unui edict care a fost o expresie a unei poziții extremiste în monofizitism, o poziție care a fost condamnată de teologii monofiziți ca Filoxen – Iustinian a decretat că apartodochetismul este ortodox, crezul că umanitatea Domnului asumată a fost incoruptibilă și de aici la fel ca umanitatea, doctrina lui Iulian Halicarnasus. Sfătuitorul lui Iustinian în probleme teologice a fost Teodor Askidas dar când acesta a murit în ianuarie 558 un episcop nenumit din Iopa în Palestina l-a urmat pe Teodor și s-a referit la el ca la un om „stupid.” Imediat patriarhul Eutihie al Constantinopolului a refuzat să semneze edictul. Iustinian l-a arestat pe Eutihie și l-a depus la o săptămână de la sinod. Eutihie celebra liturghia când poliția lui Iustinian sub Aeterius a venit să îl aresteze – i s-a permis să termine liturghia după ce a fost dus. După o condamnare scurtă de sinod, Eutihie a fost trimis în insula Prinkipo. Eutihie a petrecut următorii doisprezece ani în exil – deși i s-a permis să slujească în exil și la propria mănăstire în Amasea. Restul patriarhilor estului au locuit acolo – Apolinarie al Alexandriei, Atanasie al Antiohiei și Macarie al Ierusalimului. Anastasie al Antiohiei a avut printr-un edict imperial condamnarea sinodului din Antiohia. Este adevărat că la început

Anastasia nu a respins edictul direct, declarând că îl v-a accepta dacă „incoruptibil” ar fi fost echivalentul lui „impecabil.” Când Anastasia a răspuns declarând că dacă umanitatea lui Hristos nu a fost consubstanțială cu umanitatea noastră, atunci întruparea a fost golită de înțeles. El a fost gata pentru depunerea noastră când veștile au sosit de la împăratul Iustinian care tocmai a murit. Succesorul lui, împăratul Iustin II (565-578), a revocat edictul.

Apusul domniei lui Iustinian

Ultimii doisprezece ani ai domniei lui Iustinian au văzut o repetiție a împlinirilor lui în „miraculosul” an 553. În acel an lungul război cu goții a fost în cele din urmă câștigat de Narses, Vigilius renunțând în cele din urmă și imperiul a reușit în a recâștiga teritoriul Spaniei vizigote. Totul a fost pierdut în anii următori ai domniei lui Iustinian. Iliricum a fost pierdut și avarii, lombarzi și slavi au penetrat în granițele imperiale. În timpul morții lui Iustinian numai câțiva și-au imaginat că creștinii monofiziți vor fi atât de nemulțumiți cu regula imperială „calcedoniană” că vor prefera mai mult invaziile arabe.

Iustinian a trăit destul de mult ca să pună un alt patriarh pe tronul Constantinopolului, Ioan de Sirmium, cunoscut ca Ioan Scolasticul. În timpul duratei domniei lui Iustin al II-lea și prin domnia succesorului său, Tiberiu II (578-582) calcedonienii și necalcedonienii vorbeau încă în termenii și mai era încă nădejde în posibilitatea unei reconcilierii tipice. Capul Egiptului necalcedonian era încă Teodosie, care încă mai locuia în mănăstirea Teodorei pentru exilații din Constantinopol. Scrisorile lui Teodosie s-au adresat lui ca „patriarh ecumenic.” Iustin II nu a făcut nimic ca să altereze aceasta – Iustin II l-a primit cu toată cinstea care îi aparținea unui patriarh și soția lui Iustin II, Sofia, verișoara Teodorei s-a crezut a fi o ucenică a lui Teodosie.

Acțiunile „patriarhului” monofizit Teodosie în ultimele sale zile

În 567 Teodosie, știind că i se apropie moartea, a început să inițieze noi pași pentru a regulariza afacerile bisericii sale. El a început să nu îl mai creadă pe Iacob – ceva s-a întâmplat în Egipt, natura precisă nu ne-a fost raportată, ceva cauzat aparent de Iacob. Teodosie, persoana care l-a trimis pe Iacob cu autoritatea de a acționa ca reprezentativul său chiar și în Egipt, acum în esență a început să renunțe la autoritatea lui. Teodosie a început să ofere autoritate lui Paul „cel Negru” al Antiohiei pentru a hirotonii preoți și diaconi pentru Alexnadia și de a îl hirotonii pe Longhin ca episcop de Nubia. Egiptul, care în timpurile Sfântului Atanasie și a Sfântului Chiril a avut mai mult de o sută de episcopi, acum mai avea numai câțiva. În scrisoarea episcopală ultimă Teodosie a subestimat nevoia disperată de episcopi, ceva care el a subestimat din cauza nădejzii continue că se v-a întoarce în Alexandria unde v-a putea hirotonii episcopi. Toți acum trebuiau să îl asculte pe Paul și Paul le v-a oferii episcopi. S-a povestit că el a murit în timp ce și-a terminat de dictat scrisoarea și mai înainte de a își putea adăuga ștampila – el a murit în iunie 566. Atanasie, un monah, a ținut predica de înmormântare, o cuvântare în care Mihail Sirianul în *Cronică* (10, 1) îl descrie ca pe unul care a condamnat Calcedonul.

Convocarea lui Iustin al II-lea a conferinței monofizite din 566

Mișcarea ne-calcedoniană a devenit acum o biserică separată în imperiu. În 566 Iustin II a făcut o încercare de a reconcilia pe monofiziți cu calcedonieni. El a convocat o conferință la care a fost prezent Iacob – se pare că inițiativa convocării acestei conferințe a venit de la Sofia. În Constantinopol, sub supravegherea patriarhului Ioan Scolasticul, calcedonienii s-au întâlnit cu două grupuri de necalcedonieni. Întâlniri similare au avut loc între monahi și clerici. Se pare că o reconciliere temporară a avut loc între fracțiunile monofizite. Mihail Sirianul relatează că

monofiziții au propus un compromis, care dacă era acceptat, ar fi restaurat o unitate între ei și calcedonieni. Dacă luăm acest compromis serios, este clar că în realitate nu a fost un compromis. Mai mult, le propunea calcedoneinilor să capituleze. Compromisul propus consta din următoarele: expresia „din două naturi” să fie acceptată; „nu din două naturi” trebuia adăugată la „nu doi fii, nu două persoane, nu două ipostase”; cele *Doisprezece anateme* ale Sfântului Chiril trebuiau detectate canonic; *Henotikon*, interpretat în termeni severieni, ar fi fost destul să condamne Calcedonul și numele lui Sever ar fi fost destul să restaureze dipticele. Aceasta se potriveaua mai mult predării necondiționale decât unui compromis. Ceea ce este surprinzător este că monofiziții au pretins că voiau, dacă acești termeni erau acceptați să fie în comuniune cu Anastasie al Antiohiei – aceasta însemna că ei erau gata să oprească pe recentul episcop hirotonit și patriarh, Paul cel Negru. Ceea ce ar fi putut conta pentru această voință este că Paul cel Negru nu era pe bune cu Iustin II, în timp ce Anastasie, deși nu era calcedonian, a rămas pe bune cu non-calcedonienii și lucrarea sa împotriva lui Ioan Filoponus folosea deja termenul „de o energie cu Hristos.”

Conferința monofizită de la Callinicum

Iustin II a împuternicit *comes orientales* și patriarhul Ioan a continuat dialogul cu Callinicum și Eufrate. Întâlnirea a avut loc probabil în 568 la care au participat mulți monahi și clerici. Ce a adus Ioan cu sine a fost un edict care și-a bazat credința pe Sinodul de la Nicea, pretinzând că Hristos a fost „din două naturi, un ipostas” conținând o anatema împotriva celor *Trei capitole*, abolind edictul împotriva lui Sever și cu toate anatemele din timpul Sfântului Chiril. Textul acestui edict este conținut numai în sursa de Mihail Sirianul – *Critică* (10, 2). Din nou aceasta nu a fost un compromis ci o capitulare. Deși episcopii prezenți păreau optimiști, monahii au început să fie problematizați. Ei au rupt edictul, au creat o răscoală și au ieșit din discuție. Evenimentele, după cum au fost

relatate de Mihail Sirianul, au oferit o străfulgerare din Iacob, Mihail, un patriarh monofizit care nu s-a opus lui Iacob. Dacă sursa a fost scrisă de un calcedonian, ar fi trebuit să fim sceptici. Monahii au fost înfuriați de monahii fără de rânduială. Ioan a voit să continue dialogul în ciuda „urii a câtorva monahi ignoranți.” Mihail Sirianul relatează că Iacob a fost de a cord și a oferit o încercare de a convinge monahii să se întoarcă. Fiind în compania monahilor, acel element al personalității și caracterului care l-a perturbat pe Teodosie în ultimii săi ani, s-a descoperit din nou. Ioan s-a alăturat monahilor și l-a anatematizat pe Ioan la întâlnire și pe toți cei care au participat. Se spune că Ioan a raportat la Constantinopol că este nepotrivit să încercăm să reconciliem oamenii ca aceștia și să se încheie negocierile. El a fost blestemat de monahi ca un înșelător și după ce a murit monahii au interpretat aceasta ca un semn al judecății divine asupra lui.

Imperialii au convocat o altă conferință între monofiziți la Constantinopol

Iustin, deși a fost nemulțumit de întâlnirea haotică și lipsită de succes, a făcut o altă încercare de a ajunge la unire cu monofiziții. El a convocat episcopii la Constantinopol pentru o altă conferință. Iacob s-a exclus de la participare. Episcopii care au participat l-au condamnat pe Paul cel Negru al Antiohiei – motiv care nu se cunoaște, deși se pare că se leagă de munca în Egipt în 566. Anul următor el a venit înapoi la Constantinopol pentru a participa la negocieri. Mihail Sirianul relatează că el și alți episcopi necalcedonieni au intrat în comuniune cu calcedonienii în 571 cu crezul că Sinodul de la Calcedon trebuia anulat. Acum diviziunile între necalcedonieni au devenit din ce în ce mai aparente, diviziuni care au început mai repede – de fapt ele au început cu definiția credinței de către Sinodul de la Calcedon.

Varietățile gândirii monofizite

În timpul lui Proterius Ioan Retoricul a combinat idei din Nestorie și Eutihie pentru a produce ideea că „Dumnezeu Logosul a fost îmbrăcat în trup ca într-o rădăcină” și că „dacă a suferit, a suferit în natura Sa divină.” La scurt timp după ce Timotei Aelurus a scris din exil pentru a condamna gândirea lui Isaia de Hermonopolis și a lui Teofil al Alexandriei – ei au învățat că „Domnul nostru Iisus Hristos a fost prin natură diferit de noi în carne, că nu a fost consubstanțial cu umanitatea și că nu a fost cu adevărat un om.”

Apoi a apărut controversa între Sever și Iulian de Halicarnassus și ucenicii lui Iulian au proclamat doctrina nestricăiunii umanității Domnului și facțiunea apartodochetiștilor a apărut. Adesea am putut găsi în părinții de mai înainte care au învățat într-un fel similar. În cazul lui Iulian trebuie menționat că Sfântul Ilarie de Poitiers a scris în *De trinitate* (10, 22) că sufletul uman al lui Hristos nu putea veni decât direct de la Dumnezeu și prin urmare nu putea fi în realitate uman „dar ca și cum ar fi acceptat prin sine un trup din fecioara, așa a asumat din sine un suflet; deși chiar în nașterea obișnuită umană sufletul nu este niciodată derivat din părinți. Dacă așa, Fecioara a primit de la Dumnezeu carnea pe care a conceput-o, căci este sigur că sufletul a venit de la Dumnezeu.” Sfântul Ilarie anticipă poziția lui Iulian din aceeași lucrare (10, 23) – când în umanitatea sa el a fost pătruns cu lovituri sau pălit cu lovituri, crucificare și moarte – dar suferința care a atacat moartea trupului Domnului, fără să înceteze a fi suferința nu a avut efectul natural al suferinței. Și-a exercitat funcția de pedepsire cu toată violența, dar trupul lui Hristos și-a exercitat violența cu pedeapsa fără conștiință. El a avut un trup de suferit și a suferit, dar el nu a avut o natură care putea simți durerea, căci trupul său a posedat o natură unică a sa care a fost schimbată într-o mărire cerească pe Munte dar a pus o febră de zbor prin atingerea lui, a dat vedere prin salivă.” Iulian a fost convins că își baza

punctul de vedere pe gândirea „părinților.” Scriindu-i lui Sever, Iustinian își face clară poziția: „unii spun că trupul lui Hristos nu era stricăcios, sunt de a cord că sunteți de acord să îi combatem și am atașat ceea ce am scris ca să corectăm greșala lor.” Poziția mea este cea a părinților, acei sfinți părinți care nu se puteau contrazice pe ei și pe alții. După cum spune Sfântul Chiril despre umanitatea lui Hristos stricăciunea nu putea pune stăpânire peste ea.” Trebuie menționat că există o distincție între „stricăciune” care nu a fost niciodată capabilă să pună stăpânire pe umanitatea lui Hristos care a fost nestricăcioasă, o distincție care este ontologică. După cum s-a povestit mai înainte, controversa între Sever și Iulian, deși a început într-un fel prietenos, a devenit o luptă tumultuoasă, una care a rupt prietenia lor și i-a împărțit pe monofiziți în două facțiuni. Sever i-a scris lui Iustinian că Iulian era în pericolul „publicului,” că a devenit un maniheu, că ținea patima ca fiind „nereală.” Rezultatul ultim al acestei controverse a fost că ucenicii lui Iulian, cu asistența lui Iulian, și-au stabilit propria ierarhie care a continuat să existe separat până în anul 800 cu proprii patriarhi ai Alexandriei și ai Antiohiei.

În timpul perioadei când monofiziții au fost lăsați cumva fără să fie perturbați de armele imperiale, din 450 până în 570 disputele personale au cauzat mai multe facțiuni. O facțiune a fost Agnoetate – din ἀγνοέω. Ei au fost cunoscuți ca temiestitiani, de la noul întemeietor al facțiunii monofizite, Themisitus, un diacon din secolul al șaselea din Alexandria și un ucenic al lui Sever. Poziția lor primară a fost de a menține că umanitatea în Hristos a fost „îngnorantă.” Un alt grup, niobiții, au profesat o credință în distincția naturilor după unire dar au respins să accepte expresia „în două naturi” – niobiții i-au anatematizat pe tot partidul severian.

O schismă mai serioasă cea a triteiștilor, cunoscută ca și cea a cononiților de la liderul lor Conon, unul dintre primii asociați ai lui Iacob – ei au fost cunoscuți ca Piloponiști de la Ioan Filoponus. Într-o întâlnire cu calcedonienii Ioan Filopon a întrebat: „dacă vorbiți de două naturi, de ce vorbiți de două ipostase din

moment ce natura și ipostasul sunt identice?” Răspunsul calcedonain a fost că ei ar fi făcut așa „dacă am fi considerat natura și ipostasul identice, dar de fapt noi distingem între cei doi.” Calcedonienii au raportat că Ioan Filoponus, dacă a susținut natura și ipostasul să fie identice, ar fi trebuit să vorbim de naturi ale dumnezeirii. Replica lui a fost: „atunci vom face așa.” Când a fost uimit de calcedonieni el a exclamat că a face așa ar însemna să învățăm triteism, Ioan a replicat că în Treime eu contez ca mai multe naturi, esențe și Dumnezeiri la fel ca ipostase.”

O astfel de poziție ar fi putut apărea cumva cauzală și oscilantă dar a fost destul de serioasă de Ioan Filoponus, care nu era un monah ignorant cu un filosof sofisticat, ucenic al lui Amonius de Hermias. El a scris lucrări depre Aristotel, lucrări despre Nicomach de Gorosa și cel puțin două lucrări depre gramatică. Lucrările lui reflectă o perspectivă filosofică eclectică care îl combină pe Aritotel, Platon, principii stoice de a considera materia fundamentală ca fiind tridimensională. Pluralismul a fost o piatră de poticnire a perspectivei lui filosofice. În transferarea viziunii filosofice pîrmare a Terimii Ioan Filoponus putea ușor afirma un triteism. Este interesant că în filosofia lui el a văzut existența creată ca o simplă nemărginire a cauzalității divine, o poziție care ar fi făcut monofizitismul cumva natural pentru el. El nu spune în nici una din lucrările lui că există trei Dumnezei. Ioan Filopon a fost extrem de ostil față de scaunul roman, atacând direct primatul Romei și numindu-l explicit pe papa Leon cel Mare un mare nestorian.

Subliniind gândirea triteiștilor a existat o distincție între ipostas și natură. Hristos a fost un ipostas, un ipostas indivizibil, care deși era unit cu Dumnezeu Tatăl, trebuie distins de ipostasul Tatălui și de ipostasul Duhului Sfânt. Din cauza interacțiunii între ipostas și natură și din cauza unei anumite „asimilări” între cele două, „naturile” individuale trebuiau și ele distinse. Balanța capadociană între ipostas și natură a fost compromisă și compromisul implica triteism. Când acest model de gândire a fost

prezentat de un filosof și un ascet ca Ioan Filoponus, a atras atenția anumitor lideri din mișcarea monofizită. Serghei, o formă siriană a lui Tella care a fost hirotonit patriarh al Antiohiei în 557 de Teodosie, a devenit îndrăgostit de învățătură. Asociații primari ai lui Iacob, Conon și Eugeniu, care munceau acum în Cilicia și Iasuria au căzut sub influența triteismului. În Constantinopol Ioan Asconaghes – numele lui s-a referit la felul său somnoros al pantofilor care se referea la caracterul „somnoros”: adică el se muta de la o facțiune la alta – a acceptata această interpretare a ipostasului și prin el un convertit important a fost câștigat la curtea imperială: Anastasie, nepotul Teodorei.

Pentru următorii douăzeci de ani Anastasie trebuia să fie mulțumit cu ea. Mihail Sirianul ne relatează că Iustinian a nădăjduit să îl lase pe Anastasie pe tronul patriarhal în Alexandria (Cronica 9, 30). Anastasie a adus bani și un anumit prestigiu social noii facțiuni. Imediat această nouă facțiune a atras cauza noului episcop, un eveniment semnificativ din cauză că acest nou episcop s-a întâmplat să fie al treilea episcop în noua mișcare care a permis să hirotonească proprii episcopi. Una dintre surse pretinde că „toți ucenicii lui și urmașii lor – toți cei care li s-au alăturat ei l-au considerat episcopi.” Ei au stabilit noi comunități în tot imperiul – în Africa, în Roma, în Grecia, în Asia Mică la fel de bine ca și în ariile netradiționale din Egipt și Siria. În Constantinopol ei s-au stabilit. Ioan din Efes relatează cât de surprins a fost la numărul de persoane din curtea care a participat la slujba noii facțiuni.

Au fost făcute încercări de a reuni dar nimic nu a ieșit de la ei în cele din urmă. După excomunicarea mutuală ambele partide au apelat la împărat. Datoria de a judeca pe cele două grupuri monofizite a fost delegată patriarhului Ioan Scolasticul. El a folosit lucrările lui Sever, Teodosie și Antim ca și ghidul lor, lucrările autoritative de la care să judece. Acest „proces” a durat patru zile. Conon și Eugeniu i-au reprezentat pe triteiști; Paul cel Negru și Iacob ai aripii conservative a monofiziților. După cum putea fi anticipat, decizia a favorizat aripa „conservativă.” Exilul sub

excortă a fost decizia pentru Canon și Eugeniu. Ioan din Efes relatează că capul escortei a fost un monah depus, Fotie, nepotul lui Belisarius, care a fost binecunoscut pentru cruzimea lui. Lui îi plăcea să tortureze clericii.

Această actualitate lăuntrică a jucat în mâinile calcedonienilor. Triteiștii au apăsător poziția monofizită la extremă și cu scopul de a le răspunde triteiștilor, monofiziții conservativi au fost forțați să cadă la poziția severiană strictă sau la poziții care au arătat în direcția Calcedonului. Mihail Sirianul a pretins că mii au venit la ierarhia calcedonaină căci ei au găsit-o mult mai sănătoasă teologic de a mărturisii „două naturi” decât să aibă ceva de a face cu o teologie care putea cădea în cele „trei naturi ale Treimii.”

*Domnia de teroare eliberată de patriarhul Ioan Scolasticul
împotriva monofiziților din Constantinopol în 571*

Patriarhul Ioan Scolasticul a decis să i-a acțiune împotriva monofiziților, cel puțin cei din jurul Constantinopolului. Iustin II era deja pe punctul de a își pierde sănătatea mintală și patriarhul a avut puțină dificultate în a obține permisiune de la împărat de a trata cu monofiziții după cum i se părea cel mai bine. Ioan din Efes ne relatează că revărsarea uimitoare a avut loc sâmbăta de dinaintea Duminici Floriilor din 571. Dintr-o dată toate locurile venerării monofizite au fost închise și cei câțiva episcopi monofiziți au fost arestați și puși în închisoare în mănăstirea calcedoniană Acoemeate. Mai târziu au fost duși la chilii în reședința patriarhală. O domnie de teroare a fost dezlănțuită pe toate comunitățile monahale monofizite în Constantinopol, comunități care au venit în existență din cauza vieții vibrante existente în mănăstirea Teodorei pentru monofiziții exilați. Sursele necalcedoniene ne realtează că poliția imperială și forțele de securitate au intrat în comunitățile monahale pentru a îi obliga oamenii să primească Sfânta Împărtașanie de la preoți calcedonieni. Când au refuzat, ei au fost duși la altare calcedoniene și gurile le-au fost deschise larg și forțați să consume

sfânta împărtășanie. Cei mai recalcitranți s-au întâlnit cu pedepse crude. Patriarhul, din câte relatează sursele, a mers din loc în loc pentru a proclama Sfântul Sinod de la Calcedon – se povestește că împăratul i-a însoțit, oferind daruri celor care le-au trimis. Au fost implementate multe măsuri pentru a extirpa monofizitismul din Constantinopol – locurile de adunare le-au fost distruse, spitalele le-au fost confiscate și clericii din administrație au fost concediați. Aceasta s-a restrâns la Constantinopol și la împrejurimi. Ce a cauzat ce a mai mare amărăciune a fost faptul că patriarhul Ioan a rehirotonit tot clerul necalcedonian. Mulți dintre calcedonieni au fost eliberați de acțiunea patriarhului.

Patriarhul Ioan, realizând importanța lui Paul cel Negru ca patriarh și stima ținută de Ioan din Efes, i-a scos pe cei doi din închisoare și a propus ca documentul unirii semnat de Sfântul Chiril și Ioan din Antiohia – „fie ca cerurile să se bucure.” Paul și Iacob au fost de acord cu condiția ca Sinodul din Calcedon să fie mai întâi anatematizat. Din câte relatează Ioan din Efes, ei au exclamat că mai înainte ca Chiril să facă pace el a trebuit să îl scoată pe Nestorie din Biserică și ei trebuiau să facă la fel.” Patriarhul Nestorie a refuzat. Se pare că împăratul Iustin II a avut o scurtă perioadă de luciditate, un interludiu în nebunia lui. În acest moment unirea propusă s-a bazat pe formula „o natură întrupată” și „două naturi.” Condiția pusă de monofiziți a fost de a anatematiza Calcedonul.

Paul și Ioan au fost închiși în „temnițe mizerabile” și lipsiți de orice vizită. Ei au fost aduși numai atunci când patriarhul a voit să se angajeze într-o conversație teologică. O rumoare a fost începută deliberat pentru ei când credincioșii își blamau obstința pentru persecuție. Ioan din Efes ne relatează că în acest moment patriarhul Ioan a oferit o propunere duplicitară: „participați în comuniune cu mine numai cu scopul de a „îmi slava reputația” și când acest lucru este împlinit și schisma vindecată, jură că se v-a renunța la Constantinopol.” Paul și Ioan slăbiți din cauza lipsurilor și a suferinței, au anatematizat Calcedonul în timp ce au respins de

două ori comuniunea de la patriarhul Ioan. Când l-au întrebat pe patriarhul Ioan să își țină cuvântul, Ioan a spus că el își v-a ține cuvântul dacă Roma v-a fi de acord. „Fi-ți rezonabili. Nu vă puteți aștepta să ofensăm Roma pentru că vă place vouă.” Paul și Ioan au jurat că ai au apelat la nebunul de împărat. Această replică imperială a fost că împăratul v-a investiga problema la finele lunii, după ce v-a fi împlinit băile. Patriarhul Ioan le-a oferit orice scaun voiau dacă se vor pleca. Ei au continuat să refuze.

Curtea imperială a fost obosită de toată controversa. Se povestește că împăratul Iustin II, dacă vorbea de sine într-un moment de luciditate, a fost mâniat de poziția monofiziților și a fost de acord cu polițele patriarhului Ioan, o poliță acuzată că a exacerbat situația în loc să aducă așteptata reconciliere. Problema a fost discutată în senat, care a luat o decizie în favoarea patriarhului – Ioan din Efes și Paul cel Negru care nu mai trebuiau să rămână în comuniune cu patriarhul Ioan sau era închis.

Ioan din Efes a fost ținut pentru un an în temniță, o mărturisire care a lăsat-o pentru noi. Mai târziu a fost trimis în insula Prinkipio pentru încă un an jumate. În acest moment Tiberiu, care conducea în locul nebunului Iustin II i-a permis lui Ioan al Efesului să se întoarcă la Constantinopol sub supraveghere. După moartea patriarhului Ioan, Tiberiu i-a redat lui Ioan din Efes libertatea.

Paul cel Negru a fost închis în Mănăstirea Acoematae unde a scris o mărturisire despre evenimentele recente. Scrierea lui a fost confiscată și arătată patriarhului Ioan care s-a tulburat. Paul se aștepta să fie executat. În cele din urmă, ca un rezultat al intervenției prietenilor, lui Paul i s-a oferit o opțiune – să primească comuniune de la patriarh. El s-a plecat. Patriarhul Ioan a folosit ocazia pentru o celebrare a victoriei – el a incitat cât mai multe persoane selecte să participe la comuniune. După ce Paul a comunicat cu patriarhul, i s-a oferit o anumită libertate sub supraveghere. Fratele lui Paul a fost amiral în marina bizantină, fapt care indică că familia lui Paul provenea evident dintr-o clasă socială

înalță. Împăratul a început să îi ceară lui Pavel sfatul în probleme ecclesiale, lucru care l-a mâniat pe patriarh. Patriarhul Ioan a sugerat că Ioan trebuia să fie episcop de un anumit scaun sau rang. Lui Paul i s-a oferit Ierusalim sau Tesalonic dar le-a refuzat pe ambele. Patriarhul a aranjat ca Paul să scape. Paul a prins ocazia și a părăsit Constantinopolul pentru a îl face pe Iacob să mărturisească, să se pocăiască și să se plece la orice acțiune disciplinară după cum a decretat Ioan.

Tiberiu a refuzat să permită persecuția. Ioan din Efes ne spune că Tiberiu i-a răspuns cererii patriarhului Ioan spunând „prin afirmațiile lor nu sunt eretici. Lăsați-i singuri.” Câțiva ani mai târziu patriarhul Ioan a murit suferind de o boală dureroasă. Când a devenit clar că patriarhul Ioan nu își v-a mai revenii, monofiziții au început să venereze în public din nou.

Moartea patriarhului Ioan și rechemarea patriarhului exilat Eutihie

Cu trecerea patriarhului Ioan, predecesorul lui patriarhul Eutihie a fost scos din retragere și și-a asumat din nou funcția de patriarh de Constantinopol. Eutihie a fost primit ca un mărturisitor și făcător de minuni. El l-a excomunicat imediat pe patriarhul Ioan murit de curând și i-a scos numele din diptice. Apocrisiarul scaunului roman a protestat – era diaconul Grigorie, viitorul papă Grigorie I (590-604). Patriarhul Eutihie i-a lăsat pe monofiziții conservativi în pace, permițându-le să venereze liber și permițându-le celor care au fost obligați să se „convertească” la credința calcedoniană să se „reconvertească la monofizitism.” Ioan din Efes ne relatează că cei care au rămas în locurile din Calcedon li s-a permis să primească sfânta împărtășanie de la proprii lor clerici după ce calcedoneinii au terminat liturghia. Ei nu au fost considerați eretici ci disensionști. Eutihie a persecutat facțiunea triteistă.

Încetarea persecuției nu a durat mult. Cauza a venit de această dată dintr-o direcție complet diferită. O cerere a venit pentru Tiberiu în timp ce el încă era regent, o cerere din partea femeilor ariene gotice – soții lor erau soldați în armata imperială și femeile au cerut folosirea unei biserici pentru slujbele ariene. O izbucnire de proteste a venit de la calcedoneini. Era prea mult! Tiberiu, fără să voiască să ofenseze autoritățile ecclesiale mai înainte de a lua tronul imperial, a proclamat un ordin de arest pentru toți arienei și manihei. Ioan din Efes pretinde că anti-monofiziții au folosit aceasta ca pretext să jefuiască locurile de cult ale monofiziților și să îi aresteze pe unii dintre ei, inclusiv el însuși.

Atacul lui Eutihie asupra monofizitismului s-a restrâns la o scriere de cărți împotriva lor. Ioan din Efes se referă la aceste scrieri cu ciudă, pretinzând în esență că Eutihie s-a făcut de râs, că Eutihie s-a făcut lipsit de cunoștințe în aceste cărți și nu și-a putut dovedi cauza. Patriarhul Eutihie s-a găsit acuzat de erezie din cauza învățăturii lui asupra învierii. Interpretarea lui înduhovnicită a învierii a gustat a origenism și a fost denunțată de monofiziți și de diaconul roman Grigorie.

Disensiunile lăuntrice al monofiziților: probleme cauzate de reconcilierea lui Paul cel Negru cu Iacob

Lăuntric monofizitismul a purtat cu sine o schismă care a rezultat din susținătorii lui Paul cel Negru și cei al lui Iacob. Paul cel Negru a cerut trei ani de susținere ca formă de pocăință. Iacob era sub controlul monahilor care pentru un anumit motiv l-au detestat pe Paul. Monahii au amenințat că se separă de comuniunea cu Iacob decât numai dacă Iacob a denunțat reconcilierea lui cu Paul cel Negru. Iacob nu a denunțat reconcilierea, deși Ioan din Efes ne spune că Iacob se referă la ea ca și l-a ceva „accidental” ca la ceva informal. Când Teodosie a murit în Constantinopol până și Biserica din Egipt era fără patriarh. Exclusiv din epsicopii calcedonieni și iulianiști, în Egipt erau numai episcopi monofiziți – Longhin, care

era în Nubia la distanță; Teodor Filae, acum bătrân și bolnav; și Ioan de la Chilii care deși era în Alexnadria era sub disciplină pentru un anumit tip de iregularitate. Clericii din Alexandria i-au scris lui Longhin din Nubia și lui Teodor Filae pentru a îi obliga să vină să hirtonească ca patriarh. Longhin a răspuns repede și a intrat în călătorie. Pe drum s-a întâlnit cu Teodor Filae, care fiind prea bolnav să călătorească, i-a dat lui Longhin autoritatea de a acționa în numele lui. Pe drum Longhin s-a întâlnit cu doi episcopi în Mareotis și i-a implorat să îl asiste în această problemă. Ei l-au asistat numai cu condiția ca problema reconcilierii cu Paul cel Negru să fie clarificată. Alegerea lui Longhin ca patriarh al Alexnadriei a fost Teodor, stareț în Rhamnis în Nitria. Cei trei episcopi – Longhin și doi dintre ei s-au întâlnit în Mereotis – l-au hirotonit pe Teodor de Ramnis ca patriarh de Alexandria. Paul cel Negru a fost prezent dar nu a participat tocmai fiindcă nu a voit ca hirtonirea să fie provocată. El a aprobat hirotonirea și a schimbat scrisoarea obișnuită de întonizare ca patriarh al Antiohiei. O scrisoare de aporbare a venit de la Teodor de Filae.

Alegerea a doi patriarhi monofiziți în Alexandria: Teodor de Rhamnis și Petru

Hirotonirea a fost provocată de liderii corpului monofizit din Alexandria, în special de Teodosie și un anumit diacon numit Teodor. Acești oameni au fost nemulțumiți, fiindcă după cum pretindeau ei, Paul cel Negru a fost implicat. Ei au denunțat și au respins hirotonirea lui Teodor de Rhamnis și cu căutat un alt candidat. Alegerea lor a fost un monah numit Petru pe care l-au hirotonit – doi episcopi din Orient și Ioan al Chiliilor au făcut hirtonirea. Petru care aum era patriarh în Alexandria, a acționat repede, după Mihail Sirianul, hirtonind șaptezeci de episcopi. Imediat Petru a convocat un sinod care l-a depus pe Pavel cel Negru. Teodor din Rhamnis a scris cu grație din mănăstirea sa că el nu avea nici un interes într-o poziție înaltă și a implorat noul corp

să nu creeze o schismă, deși el s-a plâns până la finele vieții despre purtarea lui Longhin și a lui Paul care „l-au ridicat și apoi au renunțat la el.”

Atitudinea lui Iacob a devenit crucială pentru nou corp în Alexandria. Inițial Iacob a refuzat să recunoască hirotonirea lui Petru, referindu-se la el ca și la un „nou Gainus.” Iacob a fost sub controlul monahilor care l-au detestat pe Paul cel Negru. Iacob a plecat pentru Alexandria și aici a căzut sub influența altora care l-au urât pe Paul. În acest moment Iacob a susținut depunerea lui Paul cel Negru. Din câte se spune Mihail Sirianul, Paul a scris lui Iacob pentru a îi cere o audiență. Paul era superiorul lui Iacob. Lui Iacob i s-a oferit o cerere deosebită în condiții specifice dar el era numai un episcop, în timp ce Paul era „patriarhul Antiohiei.” Paul a dorit să restaureze unitatea între trupul monofizit. După Ioan al Efesului Paul i-a scris lui Iacob oferindu-i să primească orice rezultat atâta vreme cât „teribila schismă se oprește.” Viața lui Longhin era în joc dar el a reușit să se întoarcă în Nubia unde nimeni nu îl putea atinge. A fost depus și excomunicat. Ioan din Efes scrie că „acțiunile au avut loc în ambele părți în care numai Satan se putea bucura.”

Moartea lui Iacob Bardaeus

Când Petru, noul hirotonit patriarh de Alexandria a murit în 577 Damian a fost ales să îi urmeze. Damian tocmai a fost hirotonit când Iacob a decis să meargă în Alexandria să se întâlnească cu el, acompaniat de un grup de opt episcopi și preoți. Intenția lui Iacob nu a fost cunoscută. Unii au speculat că scopul lui a fost să facă pace; unii că intenționa să hirotonească un nou patriarh pentru Antiohia. Motivele lui au rămas amestecate în nori, căci el și alți prieteni și alții cu el au contactat o boală și au murit după opt zile. Cauza morții lui Iacob a fost subiectul rumorilor.

Damian al Alexandriei și conferința despre unitate între monofiziți cerută de Al-Moundir

Controversa a durat timp de doi ani. Prințul arab Al-Moundir, când a făcut o vizită la Constantinopol pentru afaceri, a cerut ca Tiberiu să dea un edict de tolerare pentru monofiziți și să convoace o conferință cu privire la gurile pretendente. Damian al Alexandriei a decis să hirotonească un patriarh pentru Antiohia și i-a obligat pe monahii sirieni să aleagă un monah numit Serghei. Grigorie, patriarhul calcedonian al Antiohiei, a descoperit ce avea loc și a încercat să îi aresteze pe „conspiratori.” Damian și alți trei au scăpat. Damian a mers apoi la Constantinopol în timp ce conferința avea loc dar nu a participat. El s-a întâlnit privat cu Al-Moundir și a fost de acord cu o decizie de conferință, o decizie care a fost cea a reconcilierii între partidele care se aflau în dispută. Monahii, au refuzat să accepte decizia de unire, pretinzând că nu au fost consultați.

Când Damian a realizat că conferința era nepopulară cu monahii, el i-a denunțat. Ioan din Efes relatează că un număr substanțial de monofiziți au fugit de această schismă unindu-se cu calcedonienii. Un nou patriarh al Antiohiei a fost hirotont în cele din urmă – Petru de Callinicum, alegerea originală a lui Iacob. Paul cel Negru esențial a refuzat să se retragă la o mănăstire. Numai câțiva au știut unde se afla Paul cel negru. Chiar moartea lui în 585 a fost cunoscută numai câtorva și ucenicii lui au continuat să îl comemoreze ca un patriarh viu al Antiohiei. Schisma a continuat și Ioan din Efes își sfârșește istoria cu cuvinte întunecate: „Satan și-a împlinit scopul lui și acum se bucură jucând... bucurându-se de ambele partide aflate în controversă.”

Disputa teologică între Damian al Alexandriei și Petru Callinicum al Antiohiei

Petru Callinicum era acum patriarhul monofizit în Antiohia și Damian era patriarhul monofizit al Alexandriei. Patriarhii monofiziți au condus de obicei nu dintr-o reședință patriarhală centralizată ci mai mult dintr-o mănăstire dincolo de atingerea oficialilor orașului. Damian a susținut că caracteristicile individuale sau proprietățile Treimii erau identice cu persoanele, un punct de vedere care se apropia de triteism. Cumva fiecare ipostas se amesteca – fără nici o distincție – în unimea dumnezeirii. Petru a reacționat acuzându-l pe Damian de sabelianism. Ca rezultat, comuniunea a fost ruptă între cei doi patriarhi monofiziți pentru aproximativ douăzeci de ani.

Sursa din perspectiva egipteană pretinde că Damian a încercat să sfârșească schisma dar a fost lipsit de succes din cauza naturii controversative a celor din Antiohia.” Mihail Sirianul pretinde că Petru a încercat să vindece schisma dar nu a reușit din cauza „răutății alexandrinilor.” S-a aranjat în cele din urmă o conferință și Mihail Sirianul relatează că comportamentul lui era intolerabil. Inițial el a refuzat să participe la conferința din Paralus. Schimbându-și părerea, Damian a participat în cele din urmă și după cum spune Mihail Sirianul a cauzat ca schisma să se transforme într-o luptă de insulte personale care a rezultat în lupte fizice – se spune că un diacon i-a rupt capul. Autoritățile civile, din câte ne relatează Mihail Sirianul, au fost dezgustate de comportamentul ambelor părți. Sursele ne povestesc că Petru Callinicum, voind atât de mult să termine schisma a călătorit în Egipt unde și-a lăsat scaunul. Călătoria lui bineintenționată a exacerbat schisma, ale cărei detalii precise nu ne sunt relatate.

Conferința monofizită de la mănăstirea Gubba Barraya

În Alexnadria au avut loc discuții teologice obișnuite. Un alexandrin numit Ștefan susținea că puteai fi un „ortodox” – monofizit ortodox – dacă se susținea că distincțiile „celor două naturi” au continuat *după* unire. Doi dintre ucenicii lui Petru Callinicum, un Ioan și un anumit Probus nu au fost de acord. S-a convocat un sinod în 588 la mănăstirea Gubba Barraya, reședința patriarhilor monofiziți ai Antiohiei din 580. Ioan și Probus au declarat că dacă distincțiile în cele două naturi au rămas după unire, atunci era esențial aceiași învățătură ca și cea a calcedonienilor. Se povestește că atât Ioan cât și Probus au devenit calcedonieni, deși se spune că Probus s-a reconvertit odată cu apropierea morții. Anastasie, patriarhul calcedonaiian al Antiohiei, depus de Iustin II și mai apoi restaurat din nou la scaunul său, a încercat să folosească această nouă schismă între monofiziți pentru a îi reunii cu calcedonienii, un proiect care a eșuat în general dar care a întors numeroși indivizi la Biserica calcedoniană.

Papa Grigorie I și Patriarhul calcedonian al Alexandriei Evloghie

Atât moartea lui Petru și Damian nu au sfârșit disputa, dispută care face referință continuă la disputa cu privire la Paul cel Negru. Patriarhul alexandrin al calcedonienilor, Evloghie, a fost respectat de monofiziți și a fost aparent responsabil pentru aducerea a mai multora la Biserica calcedonaină. Patriarhul Evloghie i-a scris papei Grigorie cel Mare despre „vestea cea bună a ceșterii numărului adevăraților ortodocși.” Scrisoarea papei Grigorie către Evloghie – *Scrisoarea 8* – este interesantă din punct de vedere istoric. Papa Grigorie în care mulți au găsit începuturile evoluției papalității moderne, apare într-o perspectivă mult mai diferită când luăm în considerare corespundeța sa cu patriarhii estici. Papa Grigorie, primul papă care și-a luat titlul de *Servus servorum Dei*, îi scrie lui Evloghie: „frații mei nu luați în considerare

titlurile mele înalte – ești fratele meu în rând și în caracter superiorul meu.” Renunță la cuvinte care atacă caracterul și cresc mândria.” Este același ton pe care îl găsim în uimitoarele și importante din punct de vedere istoric corespundeței papei Sfântului Grigorie cu Ioan cel Repede, primul papă al Constantinopolului care a adoptat oficial titlul de „patriarh ecumenic” – titlul a fost folosit mai înainte în timpul schismei acachiene și în timpul domniei lui Iustinian I, deși nu cu consistența și frecvența pe care a folosit-o Ioan cel Postitor.

Alegerea monahului Atanasie ca patriarh al Antiohiei

Un final al schismei între patriarhatele monofizite ale Alexandriei și a Antiohiei a ajuns după moartea succesorului lui Petru Callinicum, Iulian, în aproximativ 595. Sinodul care s-a întâlnit în mănăstirea Gubba Barraya nu s-a putut decide cu privire la un candidat acceptabil. Sursele ne relatează că sinodul în cele din urmă a decis să lase decizia în voia lui Dumnezeu – ei au ales primul monah care a apărut după ușile mănăstirii în ziua următoare. Un monah care era în conducerea cămilor mănăstirii, un anumit Anastasie, a fost primul care a apărut. A fost prins imediat și hirotonit patriarh. Uimit, el a declarat că mai are încă un an nevoie să aibă grijă de cămările mănăstirii. Sinodul a căzut de acord să îl mai lase încă un an să își țină jurământul. Un an mai târziu delegația l-a provocat. Atanasie a devenit un patriarh foarte respectat și serviciul lui a durat mai mulți ani, din 597 până aproximativ 630.

Mauriciu îl acuză pe Al-Moundir de trădare și cucerire prin împărțirea împărăției Ghassanid

În această perioadă luptele cu Persia au fost capabile să înceapă în termenii reformării vieții creștinătății în viitoarele generații, căci ei au pregătit într-un anume fel ocazia pentru ca noua religie să se extindă pe costul imperiului. Din 572 imperiul a fost

angajat într-un conflict serios dar sporadic cu Persia. Asistența militară al împărăției a lui al-Moundir a ajutat imperiul enorm – nu ar fi o exagerare să spunem că al-Moundir a fost una din cele mai importante persoane în imperiu din perspectiva logisticii militare. Tiberiu l-a numit pe Mauriciu că conducă forțele militare imperiale în est. Mauriciu a fost determinat să lovească cu o lovitură decisivă împotriva persanilor, o lovitură desemnată pentru a distruge capitala persană, Ctesifon. În 580 Mauriciu a început să asigure punctul pivotal, podul de peste râul Circesium. Ioan din Efes ne povestește că atunci când forțele militare ale lui Mauriciu a ajuns la Circesium, ei au găsit podul demolat de persani. Mauriciu l-a acuzat imediat pe al-Moundir de sabotaj și trădare, punând această acuză tocmai împotriva lui Tiberiu. Ordinele imperiale au fost de a îl aresta pe al-Moundir. El a fost condamnat de trădare și exilat în Sicilia, o acțiune care s-a dovedit controversată și în cele din urmă devastatoare pentru forțele militare imperiale din est.

Sursele diferă cu privire la problema vinovăției lui Al-Moundir. În *Istoria Bisericească* Evagrie Scolasticul pretinde că Al-Moundir, pe care el îl numește un potlogar, a fost norocos să fie condamnat numai la exil – el merita pedeapsa cu moartea. În timp ce scria în timpul domniei împăratului Heraclie (610-641), Teofilact Simocattes, în lungul său studiu a celor opt cărți despre domnia lui Mauriciu, îl consideră pe Al-Moundir un „trădător.” Ioan din Efes, pe de cealaltă parte, pretinde că nu a existat nici o acuză, o poziție pe care Mihail Sirianul pare că o susține fără să se dedice explicit subiectului.

În 582 Mauriciu a devenit împărat (582-602). În 584 împărăția lui Al-Moundir a frânt în cincisprezece alte triburi, o realitate istorică care însemna acum că imperiul și-a pierdut soliditatea susținerii oferită de regatul unit de sub gassanizi. Arabii care mai înainte au fost uniți sub Al-Moundir a ajuns să privească creștinismul cu suspiciune, mai mult decât atât, mulți și-au unit forțele cu cele ale persanilor. Mihail Sirianul ne relatează că aceasta a fost finalul cooperației arabe creștine cu imperiul, cauza cărora a

fost „trădarea” oficialilor imperiali. A fost pierdută convertirea importantă a gasanizilor în timpul împărăției lui Atanasie, o convertire care în acel moment i-a făcut pe Gasanizi să își întoarcă loialitatea lor de la cea a persanilor către imperiu. Acum a apărut o reversiune a situației. Gasanizii mânioși au asediat Palestina. Forțele imperiale au avut ocazia să vadă iuțea cavaleriei arabe, o iuțime pe care forțele militare bizantine nu au avut-o. Totuși, Bizantinii au rămas centrați pe Persia, neglijând seriozitatea posibilității unei forțe militare viitoare a arabilor – ridicarea islamului.

Polița împăratului Mauriciu (582-602): persecuția monofiziților în Constantinopol

În *Cronică* Ioan din Nikiou scrie că Împăratul Mauriciu, un ferm calcedonian, nu a făcut nici o încercare de a negocia o unire cu monofiziții. Mauriciu, nepotul lui Tiberiu, a fost un împărat foarte efectiv – domnia lui este trecută cu vederea din cauză că este umbrată de domniile lui Iustinian și Heraclie. El era respectat de majoritatea segmentelor societății bizantine, de la monahii ascetici la segmentele monofizitului lui Ioan al Efesului care se referă la Mauriciu ca fiind „inspirat de Dumnezeu.” Totuși, în Constantinopol Mauriciu i-a persecutat și închis pe monofiziți, inclusiv Ioan din Efes care protestează împotriva lui Ioan cel Repede. Ioan din Efes pune următoarele cuvinte în gura lui Ioan cel Repede: „ce ne-au făcut „disensionişti” că ne permit să îi persecutăm?” Polița față de monofiziți nu a rămas restrânsă la Constantinopol – s-a răspândit în Siria, în Egipt și apoi în Armenia.

Extensiunea împăratului Mauriciu a regulii imperiale în Armenia și rezultatul ecclesial

În 591 Împăratul Mauriciu, prin diplomație, a fost capabil să își extindă influența imperială în Armenia până la lacul Van, o creștere substanțială a controlului imperial în Armenia când

Mauriciu a urcat pe tron. Catolicosul Armenian Ioan a primit *Henotikonul* în 571. Acum Mauriciu a fost determinat să restaureze credința calcedonaină în Armenia. El a convocat pe toți episcopii armenieni din teritoriul imperial al Constantinopoului unde au primit Calcedonul. A fost ales un nou patriarh calcedonian. El nu l-a primit bine de catolicosul Moise care locuia în Dvin. Această acțiune a împăratului Mauriciu a avut un rezultat de lungă durată, căci a adus împărăția în Georgia, care atunci era într-o relație subsecventă cu Armenia, în credința calcedonaină. Biserica din Armenia a fost împărțită.

Persecuția monofiziților în Mitilene și Mesopotamia dezlănțuită de Domițian, episcop de Mitilene

Monofiziții câștigau teren în aria graniței cu Persia și în Capadochia de est. În 599 a izbucnit o nouă persecuție în Siria, o persecuție cauzată de nepotul împăratului, Domițian, episcop de Mitilene. Zelul cu care Domițian a început acest proiect este descris de Teofilact Simocattes în *Historiae* (5, 4). Evagrie Scolasticul în *Istoria Bisericească* (4, 18) și Mihail Sirianul în *Cronică* (10, 23) dă o mărturisire a persecutării zeloase a activității lui Domițian, care a confiscat mănăstirile monofiziților în Mitilene și în provincia Mesopotamia. Nu este dificil să discernem din scrierile lui Mihail Sirianul că în acest moment sirienii au devenit a fi cunoscuți ca monofiziți, la fel cum creștinii copti din Egipt au devenit identificați cu monofizitismul – în contradistincție, Calcedonul a fost identificat ca fiind grecesc. Mihail Sirianul ne povestește că monahii din Edessa care au refuzat să se plece ordinelor imperiale să își părăsească mănăstirile lor au fost uciși de armată (*Cronică* 10, 23). Reputația împăratului Mauriciu a suferit serios în părțile estice ca rezultat, mai rău decât oricând. Ioan din Nikious, episcopul copt, în *Critică* (101, 5) vede cauza cutremurului în Antiohia ca un rezultat direct al „ereziei Împăratului Mauriciu,” ca judecarea lui Dumnezeu asupra împăratului. Monofiziții copti și cei sirieni vor vedea

cuceririle de către persani și apoi de arabi la fel ca și judecata lui Dumnezeu asupra ereziei Calcedonului și asupra suferinței persecuției. Domițian a murit în 602, un timp important din istoria Bisericii estice, căci a avut loc deja ruptura între necalcedonieni și „imperiul.”

Împăratul Mauriciu și Chosroes al II-lea al Persiei

Persia a fost condusă aproape de un secol de Chosroes I și nepotul lui Chosroes II, din 531 până în 638. În 592 Chosroes II a trebuit să plece din cauza unei revolte în Persia. Împăratul Mauriciu care a fost responsabil de restaurarea lui pe tronul persan, în timp ce Chosroes II a condus în pace cu imperiul pentru următorii zece ani – înconjurat de o gardă de corp oferită de Mauriciu. Împăratul a primit reputația de a fi extrem de zgârcit, o reputație care era nepotrivită din moment ce imperiul pe care l-a moștenit a fost epuizat. În realitate în mințile subiecților imperiali erau unele care nu îl plăceau pe Mauriciu. În 602, epuizându-și finanțele necesare pentru a continua campania militară în Balcani, Mauriciu a ordonat armatei imperiale să ierneze în teritoriul avar și „să părăsească teritoriul.” Armata s-a răsculat și și-a ales propriul lor ofițer militar Foca ca exarh. Foca a plecat imediat în Constantinopol. Mauriciu, a abandonat armata, prin gărzii și de către populație – s-au revoltat verzii și albaștrii – au plecat cu familia la Calcedon unde și-au găsit cei patru fii uciși. Cei patru fi ai săi au fost măcelăriți în fața ochilor lui! Foca a fost încoronat de armată și a intrat în Constantinopol triumfant.

Domnia sângeroasă a împăratului Foca (602-610)

Domnia sângeroasă a lui Foca (602-610), cunoscut ca „tiranul” este considerată în general ca unul dintre cele mai de jos puncte ale istoriei imperiului bizantin. Domnia lui este amintită ca una a vărsării de sânge în exterior și acasă. El a fost deplin

concentrat pe menținerea tronului împotriva trădării lăuntrice și a conspirării împotriva avansurilor militare ale lui Chosroes II, care a folosit crima împotriva beneficiarului său și socru Mauriciu ca justificare pentru a rezuma războiul. Avansurile armatei persane au fost aproape neoprite și s-a dovedit a fi o lovitură de moarte cu treizeci de ani mai târziu provinciilor estice. Forțele imperiale au condus Mesopotamia, Siria, Capadochia, Paflagonia și în cele din urmă au ajuns și au asediat Calcedonul la zidurile Constantinopolului. Rezervele de porumb din Egipt la Constantinopol au fost suspendate și a izbucnit foametea. Regretatul imperiu roman se afla în dureri.

Edictul împăratului Foca către papa Bonifaciu III

În timpul războaielor și a răscoalelor lăuntrice care au caracterizat domnia lui, Foca a reușit să ducă polițele conducătoare cu Roma. Controversa între papa Grigorie I și patriarhul Ioan cel Repede a fost esențial ignorată de împăratul Mauriciu, Foca a scos un edict adresat papei Bonifaciu III, un edict care înștiința scaunul roman, Biserica apostolică a Sfântului Petru,” ca și cap a tuturor Bisericilor. În timp ce Foca a devenit din ce în ce mai urât în Bizanț, reputația lui a culminat în Roma cu o inscripție de laudă pe o columnă ridicată de forumul roman. În general, Foca a răspuns situației haotice prin retalierea împotriva monofiziților în districtele estice și împotriva evreilor.

Avansul armatei persane și polițele religioase ale lui Cosroes II

Nu există nici o evidență controversabilă că monofiziștii au asistat la avansurile armatei persane, deși un cronicar nestorian anonim afirmă că Cosroes II s-a prefăcut că favorizează creștinii și există motive să credem că el nu a fost direct opus creștinismului. Soția lui Cosroes a fost fiica lui Mauriciu – ei i s-a permis să stabilească o biserică și o mănăstire în apropierea palatului imperial

persan. Ni se mai spune că slujnica lui Cosroes Șirin, cu care s-a căsătorit mai înainte, era o convertită la monofizitismul iacobit. Căsătoriile lui Chosroes au rămas dificil de plasat în cronologie. Trei surse mărturisesc faptul că Cosroes a oferit daruri bisericii Sfântul Serghei în Circesium. Mihail Sirianul ne povestește că episcopii monofiziți și cei nestorieneni au însoțit armatele persane și după cucerirea oricărui oraș creștin, ei i-au izgonit pe episcopii calcedonieni. Când a căzut Ierusalimul în 604, patriarhul Zaharia dimpreună cu treizecișicinci de mii de calcedonieni, dimpreună cu sfintele moșate ale crucii, au fost duși în Ctesifon. Polițele lui Cosroes au fost de a părăsii monofiziții în locul unde ei au cucerit unul din orașele lor. Mihail Sirianul ne povestește că amintirea Calcedonului a fost din nou ștearsă de la Eufrat la Siria.

În 612 sau 614 o conferință a episcopilor din est a avut loc în Seleucia sub sponsorizarea lui Cosroes II. Dacă rezultatul a fost acceptarea „confesiunii armene” a credinței nu este în discuție aici. Este evident că Chosroes II a permis *în general* – căci aceasta nu a fost cazul în Edessa – ca nestorienii să controleze congregațiile lor și monofiziții ale lor. Ca primul monah și patriarh monofizit al Antiohiei, Atanasie i-a scris patriarhului Alexandriei, tot ce a contat a fost întinericul Calcedonului care a fost ridicat, o împlinire care a fost pîrmită cu bucurie.

În ciuda alegerii inițiale lucrurile nu au mers bine fiindcă ocupația persană nu a fost populară – în cele din urmă nu a fost populară nici măcar pentru monofiziți. Monofiziții au fost atînc preocupați cu lipsa de sensibilitate a lui Cosroes II, o lipsă de sensibilitate pe care el a descoperit-o numind un nestortian persan ca episcop de Edessa. Mihail Sirianul face o aluzie la aceasta ca la crearea unui „nou Ibas.” În adăugire, taxarea persanilor era exactă. Amenințarea deportării în Persia nu a fost un gând mîngâietor.

Urcușul împăratului Heraclie (610-641)

Situația imperiului sub Foca părea lipsită de speranță. Nu mai părea că este nimeni și nimic la care să ne întoarcem. În Africa exharhatul Cartaginei opera sub Heraclie cel Bătrân, un ofițer curajos în războaiele împotriva perșilor în timpul domniei împăratului Mauriciu. El a realizat că dacă imperiul putea fi slavat și că trebuia să acționeze. El și-a trimis pe fiul său Heraclie într-o oaste și pe nepotul său Niceta cu o armată la pământ. Indiferent cine v-a ajunge la Ierusalim mai întâi avea să conducă. La începutul toamnei lui 610 flota lui Heraclie a ajuns la destinație și el a fost primit ca și purtător, primit cu brațele deschise. Foca, în ciuda tuturor, a fost prins, tăiat în bucăți și ars. Împăratul Heraclie a fost unul dintre cei mai mari conducători în istoria bizantină. Se pare că a venit din cireada armeniană. Era un calcedonian evalvios și un conducător inspirat care era capabil de a îi inspira pe alții cu sensul misiunii. El a găsit imperiul într-o condiție jalnică și l-a lăsat restaurat, cel puțin restaurat suficient pentru a asigura supraviețuirea pentru încă opt secole.

Tragedia lui Heraclie este că a muncit energetic timp de treizeci de ani și totuși la finele acestor treizeci de ani se pare că nu a împlinit nimic. Persia a fost înfrântă. În 630 crucea a fost adusă solemn și triumfător la Ierusalim de împăratul Heraclie și teritoriul imperiului care exista la finele împărăției împăratului Mauriciu a fost restaurat. O nouă forță militară și religioasă a prins existență și a fost gata să captureze orașele prețioase ale islamului de est.

Heraclie după victoria împotriva Persiei în 630 și-a întors atenția spre unitatea Bisericii. La fel ca și cu alți împărați, datoria lui a fost de a încerca să mecanizeze formula care v-a restaura pe monofiziți la Biserica din Calcedon. În teritoriile care au fost recucerite de Heraclie monofiziții erau acum în control virtual complet. Armenia, ca și rezultat al polițelor religioase purtate odată cu avansarea victorilor persane era monofizită. Scaunele patriarhale ale Alenxadriei și Antiohiei aveau acum numai patriarhi monofiziți

și acești patriarhi controlau nu numai regiunile înconjurătoare și mănăstirile ci și orașele. Influența și autoritatea monofiziților s-a răspândit cu mult dincolo de granițele imperiului. Patriarhul monofizit al Alexandriei, Atanasie a convenit că mănăstirea Mar Matthal din Ninive ca fiind prima peste toți convertiții creștini în Persia.

Patriarhul Serghei și începutul monotelitismului

Patriarhul Constantinopolului, patriarhul Serghei (610-638) a lucrat la o formulă de unire. *Doctrina unei energii* în Hristos, o doctrină care s-a ridicat în provinciile estice, a părut că a oferit ceva ajutor ca o formulă de compromis. Împăratul Heraclie a susținut această poziție. Deja în timpul contraofensivei lui împotriva Persiei Heraclie a discutat posibilitatea unirii, în special cu Biserica din Armenia. În 634 monahul Sofornie a devenit noul patriarh al Iersualimului – el și-a început opoziția lui încordată la noua doctrină a *unei energii* în fața consacrării ca patriarh, pretinzând că nu era nimci altceva decât o formă de monofizitism.

Papa Honoriu (625-638) a jucat un rol important în această dezvoltare. În 634 patriarhul Serghei I a trimis o scrisoare papei Honoriu subliniind dezvoltarea în est, țelul cărora a fost de a cuceri înapoi pe monofiziți la unitatea calcedoniană prin intermediul formulelor care au accentuat *unicitatea de operație* în Hristos. Un an mai târziu patriarhul Chir al Alexandriei i-a câștigat pe „disensionisti” prin formula *o operație teandrică* în Domnul – $\mu\iota\alpha\ \theta\epsilon\alpha\nu\delta\omicron\upsilon\iota\chi\eta\ \epsilon\nu\epsilon\gamma\epsilon\iota\alpha$. Sofornie a provocat poziția în timp ce era încă monah. El a adus texte patristice pentru a demonstra că există două operații în Hristos și a cerut ca votul patriarhului Chir să nu mai vorbească de una sau două naturi în Hristos. Patriarhul Serghei în scrisoarea lui către papa Honoriu a mărturisit că el a ținut credința după cum a fost ea expusă de papa Leon I și că el l-a rugat pe patriarhul Chir să se abțină de a vorbi de două operații, deși el personal putea accepta o teologie a unei singure operații – Serghei

s-a temut că cele două operații ar putea implica că Hristos poseda două voințe aflate în conflict. Serghei a așteptat reacția papei Honoriu.

Rolul papei Honoriu în ridicarea monotelismului

Replica papei Honoriu este păstrată în traducerea greacă la Sindoul Ecumenic Șase, al Treilea Sinod al Constantinopolului în 681 (Mansi 11, 537-544). Honoriu a susținut decizia de a se abține de la discuții cu privire la subiect – el a considerat că aceasta era munca gramaticenilor, nu a teologilor. El a preferat să se centreze pe un Hristos care „operează” în naturile lui divină și umană. Citând sindoul de la Calcedon că cele două naturi sunt inconfundabil și neconfuz unite, Honoriu a văzut în această unitate existența unei singure voințe în Hristos. Cea mai bună apărare din partea apărătorilor doctrinei romane a infailibilității papale este că scrisorarea lui către Serghei nu era nimic mai mult decât o scrisoare privată, o scrisoare în care el și patriarhul Serghei încercau să ajungă la o formulă acceptabilă și ortodoxă, o scrisoare care nu putea fi construită ca venind sub categoria definițiilor de credință papele publice. Patriarhul Serghei i-a scris papei Honoriu dar răspunsul lui Honoriu nu mai există.

„Problema lui Honoriu” a fost dezbăzută pe larg. El a fost subiectul criticismului în propriul său timp. Trebuie menționat că Sfântul Maxim Mărturisitorul a susținut că răspunsul său la patriarhul Pyrrhus că Honoriu s-a restrâns la cadrele problemei după cum a fost propusă de el (*Patrologia Graeca*, 91, 329). Au mai avut loc alte dezvoltări, care au complicat „problema lui Honoriu.” În 649 Sindoul de la lateran convocat sub papa Martin I a condamnat monotelismul și canonul al optâsprezecelea numindu-l pe papa Sergheie eretic. Sindoul Ecumenic Șase (681) îl menționează pe Honoriu de câteva ori și două din scrisorile lui către patriarhul Serghei au fost citite în sesiunile a doisprezecea și a treisprezecea. Sesiunile de mai apoi au condamnat monotești și i-

au „excomunicat” din Biserică, o condamnare și o expulzare care îl implica pe Honoriu (Mansi 11, 556). Sesiunile de mai apoi îl citează pe Honoriu între eretici (Mansi 11, 636, 656, 665). Aceste condamnări, trebuie menționat, definesc precis vina lui Honoriu – *ei îi urmau* lui Serghie și Chir. Acetele sindoului au fost trimise papei Agato pentru confirmare. Agato a murit și un nou papă, Leon II a evaluat actele și i-a scris împăratului Constantin IV ca să aprobe actele. Leon II l-a condamnat pe Honoriu în această scrisoare: [Honorius] *qui hanc apstololicam ecclesiam non apostolice traditionis doctrina lustravit sed profana traditione immaculatam fidem dari permittendo conatus est* (Patrologia latina 96, 408).

Deși patriarhul Chir putea pretinde că formula lui a adus mulți dintre monofiziți, „disensionişti” la credința de la Calcedon, în Alexandria lucrurile nu erau bune. Chir a devenit cunoscut pentru cruzimea lui față de oponenții lui. Sursele descriu domnia lui ca una a terorii – el este acuzat de sechestrarea și măcelărirea oponenților lui fără nici un proces. El a reușit să insereze ură în mase și în oponenții lui și această ură a fost transformată într-o ură față de imperiu.

Cuceririle islamice

Epuizat din cauza războiului împotriva Persiei, Împăratul Heraclie a pimit vești proaste în 634. Avansarea arabă în Palestina și Siria a devenit o amenințare serioasă. Strategia arabă nu a mai fost cea a atacurilor sporadice. Sub entuziasmul și vitalitatea noilor lideri islamici, cucerirea militară a teritoriului a început prin atacuri sistematice. O forță arabă a avansat de-a lungul coastei Palestinei. O alta s-a mutat la nord de Marea Galileii și s-a oprit numai la o fortificație romană la râul Yarmuk. Simultan, forțele arabe de sub Khalid, care luprau în Irac, s-au mutat repede dincolo de deșert și au apărut în fața zidurilor Damascului. Forțele islamice arabe au învățat că armata bizantină nu a făcut nici o încercare de a îi tăia pe arabi, că o forță bizantină era în mișcare la nord pentru a îi tăia

drumul forțelor arabe de-a lungul coastei palestinienne. Khalid s-a mutat pentru a întări aramata arabă deja în poziție. În vara lui 634 bizantinii s-au confruntat cu două forțe arabe între Gaza și Ierusalim. Forța bizantină a fost distrusă. Sub inspirația patriarhului Sofornie al Ierusalimului ei au fost forțați să se predea. Patriarhul Sofornie a refuzat să facă orice înțelegere cu excepția cea a califului Omar. Omar s-a plecat dorințelor lui Sofornie și a părăsit Medina pentru a se întâlnii cu patriarhul Sofronie. Teofan ne relatează că atunci când patriarhul Sofronie l-a văzut pe Califul Omar în Biserica Sfântului Mormânt, el a exclamat: „iată abdominația dezolării de care vorbește profetul Daniel, stă în locul cel Sfânt.” Între timp, imperiul persan a fost cucerit, Mesopotamia a fost luată (639-640) și Armenia subjugată (640). Arabii au început cucerirea lor a Egiptului.

Tragedia impreciziei limbajului la Sinodul de la Calcedon a rezultat în ridicarea monofizitismului. Dorința de a restaura unitatea Bisericii i-a dus pe monofiziți la monotelism. Cel mai semnificativ oponent al monotelismului a fost Sfântul Maxim Mărturisitorul.





Capitolul patru

Leonțiu al Bizanțului

Viața

Leonțiu al Bizanțului, născut probabil în Constantinopol în anul 500 a murit probabil în Constantinopol în 543. În aproximativ 520 Leonțiu a intrat în mănăstirea Noua Lavră [Laura] în Palestina cu părintele lui duhovnicesc, Nonnus, care a fost un ucenic al monahului origenist Evagrie Ponticul (mort în 399). În 531 Leonțiu a venit înapoi la Constantinopol și aparent a rămas aici până în 536. În timp ce era în Constantinopol, Leonțiu a apărut Sindoul de la Calcedon împotriva monofiziților. A devenit unul dintre liderii partidului origenist pro-calcedonian, condus după 537 de prietenul său Teodor Askidas. Aparent Leonțiu a venit înapoi în Palestina în 537 unde a apărut origenismul împotriva atacurilor ortodocșilor. Când această controversă a fost adusă în fața împăratului, Leonțiu s-a întors înapoi la Constantinopol în 540. Procalcedonienii origeniști au fost înfrânți și în 543 împăratul Iustinian a condamnat origenismul. La puțin timp după moartea sa în 543, lucrarea lui Leonțiu împotriva lui Teodor de Mopsuestia a devenit un catalist în mișcarea care a dus la condamnarea celor *Trei capitoare* la Sindoul Ecumenic Cinci în Constantinopol în 553.

Controversatul corpus „Leonțiu”

Un număr de importante compoziții polemice și dogmatice sub numele lui Leonțiu de fost păstrat în mai multe manuscrise. Nu este în nici un caz simplu și ușor să stabilim cine a fost acest Leonțiu, a cărui nume este atașat la toate aceste manuscrise. Scriitorii din secolele al șaselea nu îl menționează pe Leonțiu al Bizanțului deloc – nici istoricii și nici teologii. Sfântul Maxim Mărturisitorul (580-662) nu spune nimic despre el. În secolul șase patriarhul Sofronie al Ierusalimului îl menționează pe Leonțiu într-o listă (560-638) de bărbați și părinți care „învață cu evlavie despre Hristos.” Atanasie al Sinaiului [Atansiue Sinaita, mort în 700], starețul celebrei mănăstiri Sfânta Ecaterina de pe muntele Sinai și un puternic susținător al ortodoxiei împotriva tuturor formelor de erezie, citează mai multe pasaje din lucrări atribuite lui Leonțiu. În aceste citate nu există nici o mențiune a Sindoului Ecumenic Șase în 553, nici o mențiune a condamnării celor *Trei capitole* și nici o mențiune a cenzurii origeniștilor. Există totuși o apărare persistentă a Sindoului de la Calcedon și ardoarea obiecțiilor față de monofiziți și nestorieni.

„Al bizanțului” s-ar putea referii la locul său de naștere dar și la locul activității sale originale – Bizanț a fost numele Constantinopolului. Într-o lucrare atribuită tradițional lui Leonțiu dar care nu este a sa, *De sectis* (probabil lucrarea lui Teodor Raithu) găsim sub numele compoziției că „Leonțiu” este numit un „scolastic bizantin”, adică un avocat, deși acest titlu este folosit figurativ pentru a însemna un om educat în general.

Sărăcia informației biografice i-a făcut pe istoricii mai recentii să îl găsească pe Leonțiu scriitorul între alții numiți Leonțiu, alții care au fost binecunoscuți în secolul al șaselea. Majoritatea acestor încercări nu au produs rezultate concludive. Posibile referințe la persoana lui Leonțiu includ în propriul lui comentariu care i-a influențat pe „nestorieni” (a se vedea *Patrologia Greaca* 86,

1357-1360), *Scrisoarea lui Toma* a lui Inochentie de Mronia, editată de E. Schwartz în *Acta conciliorum oecumenicorum*, volumul IV, 2, (Berlin, 1914), pasajele 169-184; Viața lui Saba de Chiril de Schitopolis, editată de E. Schwartz în *Kyrillos von Skythopolis* (Leipzig, 1939), paginile 176 și 179 și actele Sinodului de la Constantinopol în 536 (a se vedea *Acta conciliorum oecumenicorum*), III, paginile 130, 145, 158, 165 și 174.

Unele studii critice de importanță cu privire la subiectul lui Leonțiu al Bizanțului sunt E. Schwartz, *Kyrillos von Skythopolis* (Leipzig, 1939); M. Richard, „Léonce de Byzance,” în *Mélanges de Science religieuse*, I, (1944), pg. 35-88; M. Richard, „Léonce de Byzance était-il origéniste?” în *Revue des études byzantines*, 5, (1947), paginile 31-66; S. Rees, „Activitatea literară a lui Leonțiu al Bizanțului,” în *Jurnalul Studilor teologice*, XIX, (1968), paginile 229-242; S. Otto, *Person und Subsistenz. Die philosophische anthropologie des Leontios von Bizanz* (Munich, 1968); dizertația de doctorat a lui David Evans din 1966 la Harvard Divinity School, intitulată *Leonțiu al Bizanțului și lucrările lui publicate, Leonțiu al Bizanțului; o bristolologie origenistă* (Washington, D. C., 1970 și J. H. Watts, „Autenticitatea scrierilor atribuite lui Leonțiu al Bizanțului. O nouă abordare a scrierilor atribuite lui Leonțiu al Bizanțului. O nouă abordare prin intermediul statisticii,” în *Studia Patristica* (Berlin, 1966).

Corpus-ul atribuit lui Leonțiu al Bizanțului de Migne în *Patrologia Graeca* (volumul 86) constă din următoarele: *De sectis* (1193A-1268A), *Contra Nestorianos et Euthibianos* (1268B-1357A); *Adversus Nestorianos* (1400-1768B); *Contra monophysitas* (1769C-1901D). Erudiția contemporană, deși este încă o tentație, face posibil să luăm în considerare numai următoarele ca fiind de la Leonțiu al Bizanțului: *Contra Severum* și *Epilypsis*. Evident că există motive ca viața lui Leonțiu al Bizanțului să rămână în umbră, deși prin lucrările lui și cele atribuite lui incorect – au devenit destul de celebre și larg citite. Motivele actuale încă ne elucidează.

Contra Nestorianos et Eutychinos înregistrează debateri orale cu ereticii. A fost probabil scrisă undeva între 527-528, probabil

chiar mai înainte de 535 (el se referă la Antiohia ca la Thupolis, numele ei a fost schimbat după cutremurul din 527-528). În această carte Leonțiu investighează principalii termeni hristologici și încearcă să stabilească înțelesul lor precis. El oferă apoi o interpretare pozitivă a doctrinei ortodoxe, în special cu privire la suferințele și moartea lui Hristos. În ultima parte a cărții, care este dedicată nestorianismului, autorul insistă pe o critică la punctelor de vedere a lui Diodor al Tarsului și Teodor de Mopsuestia și citează multe fragmente din lucrările lui precum și din compozițiile lui Nestorie. În concluzia discuției lui, Leonțiu citează a colecție de evidențe patristice. „Cele treizeci de capitole” în *Adversus Severum* sunt atașate la această lucrare. Aceasta este un fel de colecție, o enumerare schematică a acestor întrebări, răspunsurile lui Sever care l-au separat de Biserică. Probleme de terminologie ocupă un loc improtant și aici. *Epiphysis* este un dialog între un ortodox și un *acefalos*, care este o critică a concluziilor lui Sever.

O lucrare atribuită lui Leonțiu care de fapt îi aparține și care ar trebuie luată în considerare cu se cuvine de cărturarii moderni este *Împotriva fraudelor lui Apolinarie*. Sîn istoria monofizitismului așa numitele „înșelăciuni ale Apolinarienilor” au jucat un rol moior și important. Multe din compozițiile lui Apolinarie au fost ascunse și „păstrate” sub inscripția unor nume onorabile și respectabile. Credința în astfel de scrieri pseudo-patristice i-au deranjat destul de mult pe teologii alexandrini în mărturisirile lor dogmatice – ar fi suficient să ne reamintim de Sfântul Chiril de Alexnadria. Chiar dacă lucrarea este intitulată *Împotriva fraudelor apolinarienilor* a fost dovedită concludiv a nu fi cea a lui leonțiu al Bizanțului, totuși este discutată aici. Indiferent de autorula cestei lucrări – este destul de posibil că a fost Leonțiu al Bizanțului – a fost o lucrare semnificativă care merită atenție.

Ar fi dificil să reconstruim istoria acestor „falsuri” dar ele au devenit larg răspândite în mediu monofizit. Chiar și Eutihie în apelul lui la papa Leon la Sindoul de la Constantinopol în 448 se referă la mărturia falsificată a papei Iulius, Anastasie și Grigorie

Lucrătorul de Minuni. El s-a referit la ei cu o conștiință pozitivă, fără să suspecteze orice fel de „fals.” În acest document către monahii din Palestina, împăratul Marcian a observat că între oameni cărțile lui Apolinarie circulau trecând ca dictate ale sfinților părinți. Iustinian menționează anumite falsuri. Istoricul Evagrie discută influența acestor falsuri – inscripția anumitor nume onorabile (Atanasie, Grigorie, Iulius) cu privire la cărțile lui Apolinarie care au ținut mai mulți oameni de a opinile impioase de a le conține. La celebra „conferință” cu severienii, care a avut loc în 532 (între 531 și 533, în orice caz), Ipatie al Efesului a provocat o întreagă serie de referințe patristice avertizând la falsitatea lor, la inscripțiile lor.

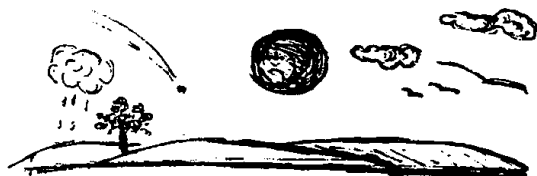
Sub astfel de circumstanțe descoperirea și demonstrația falsurilor a devenit o datorie recurentă și operativă a polemicii teologice. În îndeplinirea acestei datorii, autorul lucrării *Împotriva fraudelor Apolinarienilor* ocupă cel mai proeminent loc. Autorul a adunat mult material în această lucrare. El face referință la mărturii false și le compară cu opjnile originale a acelor persoane la care le sunt atribuite (Este remarcabil că această procedură este urmată în lucrarea *Împotriva monofiziților*, o lucrare de mistică modernă care nu în provește pe Leonțiu al Bizanțului). Autorul leagă aceste mărturii cu textele nediscutate ale lui Apolinarie și a ucenicilor lui și arată punctele de corespondență în tre ele. În această legătură autorul a intrat într-o critică detaliată a apolinariansimului. Concluzile critice sunt distinse de o precizie și o contingență mărită. S

Lucarea *Împotriva Nestorienilor*, atribuită lui Leonțiu al Bizanțului dar acre nu mai este considerată a sa, a ajuns al noi într-o formă revizuită. Indiferent cine este autorul celei lucrări, textul care a ajuns la noi nu este probabil textul original. Această lucrare este bogată în material istoric. Textul este întrerupt constant, planul este modificat și stilurile părților individuale diferă substanțial unul de altul. Același lucru trebuie spus despre lucrarea *Împotriva monofiziților*, atribuită lui Leonțiu al Bizanțului, după cum s-a menționat mai înainte. În adăugire, există în această lucrare

interpolații ulterioare care indică evenimente și circumstanțe dintr-un alt timp.

Lucrarea *De sectis*, atribuită lui Leonțiu al Bizanțului și apoi lui Leonțiu al Iersualimului, nu se crede că a fost scrisă de nici unul. În această lucrare un anumit „Teodor” dictează „prin vocea lui.” Ar fi dificil să spunem cine a fost acest Teodor, acest „iubitor de Dumnezeu avă și mult prea înțelept filosof.” Contextul pare că indică că conversațiile au fost luate de la o voce vie – urme ale unui ton larg conversațional arată prin text ce a ajuns la noi. Este posibil ca să tratăm cu un autor foarte creativ. Subsecvent carte a fost subiectul revizurii – în ea există interpolații târzii. În ceea ce privește conținutul, cartea prezintă o colecție sistematică de material ereziologic organizat într-o ordine sistematică. Secțiunile sistematice sunt cât se poate de detaliate.

Natura exclusivă a cărților lui Leonțiu și cele atribuite lui mărturisesc la faptul că ele au fost într-o folosință constantă. Ele au fost abbreviate și au fost luate din ele fragmente. Așa este originea așa numitelor fragmente sau *scholia* extrase din diferite colecții. Este posibil ca ele să fie note individuale ale lui Leonțiu sau al altor autori. S-a susținut că aceste „fragmnete” au venit dintr-o lucrare polemică largă a lui Leonțiu sau alt autor, o lucrare care nu mai este păstrată dar similară colecției cunoscute sub titlul *Învățătura Părinților antici despre Înturparea Logosului* sau *Ghidul* – ὁδηγός – a lui Anastasie Sinaitul. A mai fost conjunctura că, în general, toate lucrările păstrate de Leonțiu sau sub numele lui sunt o revizuire a lucrărilor lui primare. O astfel de presupunere nu mai conferă o investigație mai detaliată. Problema colecțiilor anticea mărturiilor patristice și notelor merită un studiu mai adânc.



Gâdnirea teologică a corpusului lui „Leonțiu”

Problema definițiilor precise

Ca polemist și ca teolog, Leonțiu este mai întâi un scolastic și un dialectician. Pentru a începe, el se sârguiește spre definiții tari și precise a conceptelor primare – înseși statutul problemelor lui teologice o cere. A fost necesar să se creeze o terminologie completă și uniformă și să fie substanțiată filosofic. Leonțiu nu se oprește la aceasta. El încearcă să substanțizeze mărturisirea lui teologică nu atât de mult prin „raționament rațional” cât mai mult prin „mărturia scripurilor,” din „sfintele scripturi și din sfinții părinți.” El folosește Părinții. El îi vede ca și pe niște sfătuitori minunați ai Duhului Sfânt. Ei nu vorbesc de la ei înșiși – Duhul Tatălui a vorbit prin ei. Fără să îi accepte pe părinți, măreți și renumiți în Biserică, însemna a se opune voinței lui Dumnezeu. Leonțiu atașează o semnificație decisivă „acordului Părinților” măreți și renumiți în Biserică, care însemna a ne opune voinței lui Dumnezeu. Leonțiu atașează o semnificație decisivă „acordului părinților.” Leonțiu nu privește mărturiile patristice în întregime necritic. Nu trebuie să fim preocupați de cuvinte, ci de idei. Și dacă există un cuvânt nou, pretinde el, trebuie să îl cinstim și să îl venerăm ca fiind potrivit dacă răspunde desemnării și este în acord cu cinstea și autenticitatea profesată ortodox. Pe de altă parte, dacă o frază sau un cuvânt folosit în Scirputră și de sfinții părinți este mutat de la înțelesul lui adevărat de cineva printr-o inovație lipsită de evalvie, atunci trebuie să se renunțe la ea și trebuie să ne ținem departe de ei de acești abili mânuitori care forțează nu numai chipul ci și inscripția pe monede.

În lucrarea sa teologică Leonțiu a fost ghidat mai întâi de toate de cerințe polemice și de problemele timpului său. Nu era un gânditor sistematic. Dacă a contruit un sistem, atunci acesta a fost cu scopul de a elimina printr-un plan coerent ideile teologice ale oricărei ambiguități care este profund exprimată prin textele

patristice. El scrie că „un război general” s-a ridicat asupra terminologiei teologice. Este prin urmare necesar să filosofăm cu scopul de a recunoaște cu ce suntem de acord și cu ce nu.

Replicând Părinților, Leonțiu face subiectul vechilor definiții unei analize stricte, aducându-le într-un sistem complet și ordonat. El se leagă de Sfântul Chiril mai mult decât oricine și voiește să fie interpretatorul hristologiei sfântului Chiril. În lupta lor cu aderenții Sindoului de la Calcedon, monofiziții au accentuat divergența între formulele Sfântului Chiril și volumul calcedonian, definiția credinței. Mai mult de orice Leonțiu voiește să arate că în ciuda discrepanțelor aparente și a lipsei de coordonare între formulele literare, Sfântul Chiril și Părinții Sinodului de la Calcedon spuneau unul și același lucru. Pe de altă parte, el încearcă să tragă o linie clară și divizivă între doctrina ortodoxă și hristologia severienilor.

Conceptele de natură, esență și ipostas

Polemica dogmatică a cerut mai întâi precizia și tăria ideilor cuiva. În folosirea cuvântului hristologic Leonțiu repetă și învață pe părinții secolului al patrulea și cel mai mult pe capadocieni. Cu el, conceptul de natură – φύσις – este idnetic conceptul de esență – οὐσία. Natura arată mai întâi la comunalitatea originii, la unitatea de un anumit fel. Dimpreună cu aceasta, ceva „natural” este ceva înăscut. „Natura” este un concept *general*, un concept *generalizator* care indică *generalul din lucruri*. Numai lucrurile individuale există – „natura” este reală numai în ele, în mulțimea indivizilor. Conceptul de esență are același înțeles. În aceasta Leonțiu este un aristotelian consistent. Urmând capadocienilor, Leonțiu definește ipostasul ca pe ceva particular, special, concret. „Natura” (sau „esența”) și „ipostasul” sunt tratate ca *general* și *particular* (mult mai potrivit ca *individual*). Leonțiu știe despre fluctuațiile de mai înainte din definiția acestor concepte și el le explică ca fiind inconsistente.

Ceea ce se dovedește a fi caracteristic conceptului de ipostas pentru Leonțiu nu este concretitudinea ei mai mare. Pentru început, ipostasul semnifică o „existență independentă” – τὸ κατ' ἐαυτὸν εἶναι: numai ipostasele există și nu există o „natură lipsită de ipostas.” „Natura” este reală numai în „ipostase,” în ceea ce este „indivizibil” (în „atomi” sau „indivizi”). Tot ceea ce există este ipostatic; adică individual. În lumea duhovnicească *ipostasul este persoană*, o persoană care există în și prin sine (a se vedea *volumul calcedonian*).

Leonțiu face apoi o improvizare destul de esențială și introduce un nou concept. Dacă nu există o natură „lipsită de ipostas,” totuși aceasta nu înseamnă că natura este reală numai în propria individualizare sau ipostase. Natura poate fi „realizată” dacă nu există „o natură lipsită de ipostas,” aceasta nu înseamnă că natura este reală numai în *propria* individualizare sau ipostase. Natura poate fi „realizată” într-un ipostas diferit la fel de bine, într-un ipostas (sau ceva „indivizibil” de un alt tip (altă natură). În alte cuvinte, nu numai o singură natură a indivizilor și a ipostaselor există, ci și unele complexe: în ele, dimpreună cu unitatea (sau singularitatea) ipostaselor, putem observa realitatea a două sau mai multe naturi în toată plinătatea proprietăților lui naturale. Astfel „omul” este un singur ipostas care constă din două naturi diferite, un suflet și un trup, care sunt definite prin concepte „naturale” diferite. „Lipsa de ipostas” nu este o trăsătură individualizatoare. Și mai mult nu este deloc o trăsătură. „Ipostasul” este începutul *diviziunii* și al *diferențierii* – nu atât de mult „distingerea” („naturilor una de alta prin trăsăturile lui esențiale) este tocmai o „diviziune.” Ipostasul este o „existență separată” – o „limită.”

Realitatea enipostazierii

În ipostase complexe există o natură în ipostasul altuia. Ea este reală „într-un ipostas,” dar nu în mod necesar în sine. Astfel Leonțiu stabilește conceptul de „enipostaziere” – τὸ ἐνυπόστατον.

Termenii de ὑπόστασις și ἐνυπόστατον nu sunt unul și același lucru, la fel cum οὐσία și ἐνοῦσιον nu sunt aceleași căci ipostasul semnifică o esență (natură). Un ipostas semnifică o persoană care este definită prin proprietăți, în timp ce „ipostasul” indică ceva care nu are loc prin sine, ceva care are în loc prin sine, ceva care are existență în altceva și nu este contemplat în sine. Este vorba de realitate în alt ipostas. Din aceasta este evident că realitatea unei naturi într-un anumit individ nu înseamnă încă recunoaștere a ipostasului naturii oferite. Este ușor de prevăzut aplicarea hristologică a acestui principiu.

Logic Leonțiu trece de la general la specific. Capacitatea se îngustează iar conținutul este înbogățit prin trăsături. Această ordine a gândirii este direcționată la ordinea realității unde individul iasă mai înainte de general, căci generalul este oferit numai în individual. Este important ca în această pogorâre logică noi nu ajungem la ipostas. Ipostasul este descris folosind trăsături divizive, dar nu ele sunt cele care formează ipostasul. Am putea spune că ipostasul este chipul existenței dar aceasta nu este o trăsătură individualizatoare. Leonțiu, urmându-i lui Aristotel, cheamă proprietățile care descriu sau determină ipostasul ca „accidental” – τὰ συμβεβηκότα. El distinge aceste accidente constitutive sau (sau „esențial”) ca „inseparabil.” Ele sunt diferite de trăsăturile care sunt permanent „seprabile.” Ele nu divid sau violează întregul indivizibil.

„Enipostazierea” este unul din cazurile unificării sau inerațiunii naturilor: de exemplu așa este unitatea trupului și a sufletului în om, care sunt unite de „o viață mutuală,” dar care nu sunt alterate esențial. În opinia lui Leonțiu o astfel de unificare este o unitate potrivită sau completată, o unitate „în ipostase,” o unitate ipostatică, ἐνωσις ὑποστατικῇ. Acest concept primește tărie și claritate terminologică.

Taina Întrupării și Unității ca o presupunere a existenței dualității

Întruparea Logosului este o taină și un secret. Din toate tainele, a fost această taină care a apărut într-o vizibilitate naturală, în chipul istoric al Dumnezeuui-Om. În Hristos dualitatea este revelată și observată. El este Dumnezeu și Om, un Dumnezeu „complet” și om „complet.” „Unul din Sfânta Treime și „unul din noi.” Astfel o dualitate a naturilor este descoperită care nu este mutată de unire sau unificare. Unirea, insistă Leonțiu, presupune existența dualității – se pot combina numai două lucruri și dacă cea ce este unit dispare, atunci încetează unirea sau uniunea. Din nou Leonțiu ilustrează idea lui cu exemplul ipostasului uman. Păstrând dualitatea sau locuirea naturilor în unificare fără schimbări în „proprietățile naturale,” care nu slăbește deloc unitatea. Numărarea naturilor nu înseamnă „divizarea” lor – numele nu divide ci distinge. Naturile sunt distinse una de alta și nu împărțite. Unitatea este presupusă de unificare. În unire Hristos este unul – un ipostas, un ipostas sau o persoană sau a unui subiect individual. Această unitate a persoanei sau a subiectului este semnificată de numele lui Hristos. Acesta este numele ipostasului, un fel de nume personal, „numele personalității” – τὸν προσώπου ὄνομα. Am putea spune că Hristos este numele Logosului în întrupare, numele Logosului întrupat, a unui singur ipostas a Dumnezeuui Om este tocmai ipostasul Logosului. Unirea are loc în Logos și în el natura umană este îmbrățișată și cumva „personalizată” – ἐνπροσωποποίησε. În acest proces ipostasul divin rănâne simplu și invariabil, la fel cum a fost mai înainte de unire. În cele din urmă, plinătatea nu poate fi umplută.

În virtutea unirii putem vorbi de „complexitate” (sau „compoziție”), înțelegând prin aceasta faptul Întrupării; adică realitatea celor două naturi. În întrupare Logosul primește nu numai natura umană. În alte cuvinte, în umanitatea sa Hristos diferă de alți oameni, de frații săi prin trăsături sau caracteristici speciale, la fel cum individualitățile sunt distinse unul de altul. Prin urmare este

posibil să spunem: „unul din noi.” Natura umană este „individualizată” în „ipostasul Logosului” – ἐν τῷ Λόγῳ ὑποστῆναι. Logosul nu își primește natura umană în „comunalitate” ci în „întreg” ca un om complet – ὅλον ἀνθρώπων. Unirea începe când începe natura umană a Logosului; adică cu concepția. Leonțiu pare că permite posibilitatea – nu numai o posibilitate logică – a unei „pre-existențe” a naturii umane. El este pus ca să închidă o paralelă strânsă cu compoziția umană: trupul și sufletul separate în moarte există separat până la înviere; adică orice natură este în ipostasul ei și începe să se combine într-un ipostas unificat numai în înviere.

Nu fără de frecvență el disucă ipostasul „complex” al lui Hristos ca fiind „compus,” nu ca și cum natura umană este primită în însuși ipostasul Logosului. Aici Leonțiu este vag și mult prea pripit. El se lasă prea mult purtat de simetria logică și nu observă întotdeauna „lipsa de independență” a existenței *ipostaziate* a naturii umane a lui Hristos. Uneori el exprimă idea următoare și simplă foarte inconsistent: în umanitatea sa Hristos diferă de „semnei lui,” fiind diferit de alții”; adică ca „ipostas” (ca un individ), căci din lăuntru o singură natură separată a existenței este determinată tocmai de „ipostas.”

În nici un fel Leonțiu nu voiește să spună că umanitatea lui Hristos este „ipsotatică prin sine”; adică, există în și prin sine. În acest caz ar exista o unitate genunină a ipostasului sau a subiectului și Leonțiu respinge o astfel de „unire relativă” – ἐνωσις σχετική. El voiește să spună că în umanitatea Sa Hristos este individual în umanitatea sa, atunci când este *comparat* cu ipostasul uman. El este „diferit” sau special în umanitate. El exprimă această idee mult prea abrupt și incomprehensiv. Aceasta este așa din cauză că el compară cu Hristos și umanitatea lui diferă de alți oameni și cum că Hristos în divinitatea lui diferă de restul ipostaselor Treimii – și în acest caz realitatea ipostasului diferă de ipostase. Cu Leonțiu aceasta este o *imprecizie a limbajului*, un caz de a fost purtat de paralelismul naturilor. El nu uită niciodată distincția pe care a pus-o între „ipostas” și „ipostaziere” și vorbește direct despre a doua naștere a

Logosului, nu numai cel al unei naturi umane (Logosul întrupat”). În cele din urmă, umanitatea există „în Logos” – Leonțiu nu spune „în Hristos.”

Ipostasul și Comunicatio Idiomatum

Unirea și unitatea ipostasului Logosului Întrupat justifică „transferul de nume” sau „*communicatio idiomatum*” ca o metodă de a exprima „reciprocitatea” proprietăților. L-am putea numi pe Logos Fiul Omului. Am putea spune că „Domnul mării” a fost răstignit. Aceasta este posibil în vederea unității ipostaselor, la care ne putem referii cum se cuvine când spunem de fiecare natură că „lucrurile diferite sunt proclamate despre Unul și Același lucru” și diferența între naturi este menținută deplin. „Reciprocitatea nu se mută niciodată în „amestecare.” Ea este posibil tocmai în „unirea ipsotatică” și imposibilă în „unitatea conjunctivă” („prin bunăvoință”) gândirii nestoriene sau odată cu „unitatea amestecată” a monofiziților pentru că dată fiind „unitatea naturii,” existența proprietăților „opuse” este imposibilă. Aceasta este o presupunere a realității „reciprocității.”

Criticismul lui Leonțiu la formula sfântului Chiril

Leonțiu consideră formula Sfântului Chiril lipsită de succes și de precauție, una care țintește la o înțelegere falsă chiar și cu provizoratul „unei naturi complexe simple” (în gândirea lui Sever), care este absurdă din punct de vedere logic. Leonțiu insistă cu rezoluție pe natura „ipsotatică” a unirii Dumnezeului Om. Ipostasul este cel care cauzează unirea celor două naturi. Conceptul de „ipostas” exprimă cel mai bine unitatea individualității – ὁλότης ὑποστατική, unitatea subiectului, unitatea în Hristos. Conceptul de “ipostatizare” definește clar completitudinea “independenței.” Leonțiu nu a fost primul care a făcut acest termen – a fost folosită de presudo-atanasianul *Împotriva lui Apolinarie* de către Didim și de

monahul Eustațiu. Cu Leonțiu terminologia primește pentru prima dată expresivitate și putere. Semnificația istorică a lui Leonțiu și influența lui stau în faptul că el a făcut un experiment de a descoperii sintetic toată hristologia din conceptul de “ipostas singur.” Aceasta a eliminat orice ambiguitate de diofizitismului estic mai timpuriu și a evitat construcțiile forțate ale doctrinei lui Sever. Leonțiu a aderat la tradiția aristotelică a capadocienilor. Era un aristotelism ecclcttic: în antropologia lui Leonțiu a fost mai mult un platonist (prin influența lucrare a lui Nemesiu al Emesei *Despre natura omului* – Περί φύσεως ἀνθρώπου).

Disputa lui Leonțiu cu apartodochetiștii

În disputa sa cu apartodochetiștii Leonțiu a deslușit meticulos doctrina umanității Logosului. Apartodochetiștii, una din diviziunile monofiziților care a fost întemeiate de Iulian, episcop de Halicarnassus și de aici ei au fost numiți “iulianiști.” Ei au învățat că încă din primul moment al Întrupării trupul pămâtesc al lui Hristos era în natura Sa incoruptibil – ἀφθαρτος, impasibil și nemuritor deși aceasta nu l-a împredicat pe Iulian de a accepta suferința și moartea ca un act liber al voinței. Leonțiu începe cu premise soteriologice. În opoziție cu Iulian Halicarnassus, Leonțiu gândește că Adamul primordial a fost creat în forma unei “decăderi” capabile – adică muritor – că era “muritor.” Nemurirea a fost disponibilă numai prin participare la “Arborele vieții” – aceasta este datoria dinamică a lui Leonțiu, o ocazie și nu o condiție naturală. Aceasta înseamnă că în cădere natura umană nu a devenit muritoare perntu prima dată ci a început să moară – a apărut posibilitatea “decăderii.” Consecvent, pentru faptul că Hristos are natura Adamului primordial, nu rezultă că carnea lui este “incapabilă de decădere” încă de la Întrupare. Pentru toată castitatea și curăția lui, posibilitatea morții și a “decăderii” rămâne și este mutată numai prin moartea actuală, în înviere. Prin natură – κατὰ φύσιν – carnea lui Hristos este deschisă suferinței și nu este retrasă de la „patimile

ireproșabile” sau stadii de „suferință” – și nu printr-o slăbiciune sau calamitate a Logosului, după cum gândea Iulian, ci tocmai prin natură deși nu există baze actuale pentru moarte în ea.)

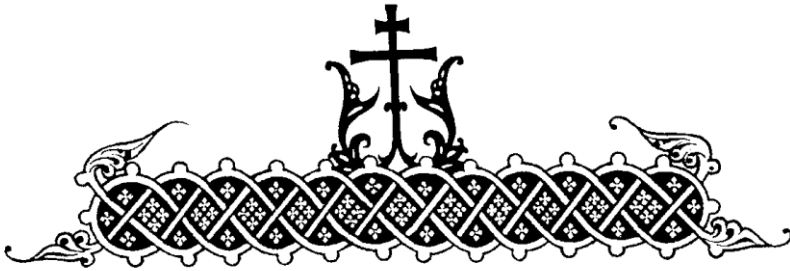
Unirea ipostatică nu cere schimbări în proprietățile naturale ale umanității și nu strică abilitatea cărnii de a suferii. Adevărat, în virtutea unirii ipostatice, măsura naturii este depășită – ὑπὲρ φύσιν – dar legile naturii nu sunt anulate, nu παρὰ φύσιν. Pentru Mântuitorul, nepieirea este mai înaltă decât natura. Înainte de înviere măsura naturii este numai uneori depășită. Minunile sunt o excepție a povestirii evangheliei a Cuvântului Îtrupat și nu slăbiciunile, după cum credea Iulian. Pentru Iulian, mântuirea a fost deja împlinită cumva în Îtrupare, în timp ce viața Evangheliei a fost prezentată ca o serie de acte care au mers dincolo de ceea ce era necesar. Pentru Leonțiu, din contră, Îtruparea este numai începutul și el vede în toată viața Mântuitorului o unitate lăuntrică și o creștere. Leonțiu ne reamintește că „nemurirea” nu este un dar exclusiv, căci este promis tuturor. Nepieirea lăuntrică a cărnii, din contră, nu ar înceta mărirea Mântuitorului. Toată viața Mântuitorului ar fi de neînțeles în acest caz. De ce ea suferit și a murit pe cruce, dacă apoteoza și îndumnezeirea naturii umane a fost deja împlinită în Îtrupare? Dacă natura umană a Mântuitorului a avut o „impasivitate” și „nepieire” actuală în virtutea unirii ipostatice, atunci nu v-a fi oare plinătatea strâmtorată de orice calamitate sau suferință și deliberare? Tot înțelesul observațiilor lui Leonțiu este de a accentua realitatea deplină a vieții corporale a Mântuitorului, care a fost împlinită printr-o moarte voită în înviere, când pentru prima oară trupul Mântuitorului este investit cu nemurire.

Leonțiu face o distincție ascuțită între îndumnezirea sufletului și trup. Umanul din Hristos este liber față de păcat și prin umare de la început sufletul Mântuitorului este obiectul tuturor binecuvântărilor Logosului, a extazului și a omniștiinței. Leonțiu insistă pe aceasta împotriva lui Teodor de Mopsueastia și a doctrinei sale a procesului desăvârșirii morale a lui Hristos și a

ignoranței originale. Îndumnezeirea originală a sufletului este legată de curăția Lui și de nevinovăția Lui. Din aceasta este imposibil de a venii la o concluzie despre nepieirea cărnii. Castitatea nu exlude creșterea și Mântuitorul a fost născut ca și un copil. Moartea triumfă numai peste o moarte care este voită dar naturală. Învierea actualizează nepirea pentru prima dată; este învierea cea care devine sursa vieții și a nemuririi pentru toată rasa umană, ca ceva „consubstanțial” cu Hristos în natura umană, în virtutea unei „servilități” tainice sau a „homeopatiei.”

Această nemurire și impasivitate v-a fi descoperită în ultimele zile. Păcătoșii vor cădea sub noi suferințe. Viitoarele suferințe diferă substanțial de cele de azi, care sunt legate de capacitatea naturală de a suferii în carnea muritoare. Astfel, în obiecția lui față de Iulian, Leonțiu argumentează cu succes împotriva premizilor antropologice a acestuia din urmă și a doctrinei lui despre natura primoardială și păcatul original.





Capitolul cinci

Duhul monotelismului și monoenergismului

Epilogul întârziat al mișcării monofizitismului a fost disputa monotelită. Aceasta a fost o dispută cu privire la formule și ceea ce este și mai mult asupra formulilor diplomației bisericii decât a celor a teologiei. Aceste formule proclamă nu numai o ambiguitate tactică aluzivă – se poate simți în ele un vag grav al viziunii teologiei sau al percepției. Pentru acest motiv această dispută asupra cuvintelor s-a încălzit cu un amar fără de precedent și a fost udată cu sângele credincioșilor ortodocși. Monotești au fost susținuți și chiar inspirați de un stadiu de putere preocupat cu restaurarea unității religioase într-un imperiu care se dezintegra.

Un acord cu monofiziții a fost visul vechi al împăraților – *Enciclica* lui Basilicus din 472; Henotikonul lui Zenon din 482 și încercările lui Iustinian de unire. A devenit o obsesie. Ierarhia a căutat un legământ cu monofiziții și aceasta nu numai dintr-o blândețe nesinceră. Mult prea mulți aderenți ai Sinodului de la Calcedon neînțelegerea cu urmași moderați ai lui Sever care păreau lipsite de neglijență și neimportante, aproape o neînțelegere istorică. Consecvent, părea posibil și necesar să se risipească cu o diplomatie înțeleaptă. O nădejde ca aceasta a fost evidența incosistenței ideilor hristologice și a vagului experienței teologice. În orice caz,

nădejdea s-a dovedit iluzorie. Această inconsistență a fost deasemenea pericolul monotelismului.

Se pot discerne două perioade în istoria disputei monotelite. Acordul dintre Chir al Alexandriei și urmașii lui Sever, „teodosienii,” în 632 și 633 merge înapoi la prima perioadă. A fost acceptată în Constantinopol de patriarhul Serghei, șeful inspirației întregii întreprinderi a unirii și a fost consolidată de un decret imperial. A fost aprobată de papa Honoriu. Anatemele unirii au fost compuse foarte evaziv în terminologia monofizită. A fost un compromis evident. Ortodocșii l-au văzut ca principalul neadevăr al acestui legământ al declarației că Hristos a îndeplinit divinul și umanul „printr-o singură operație a Dumnezeului Om” *μία θεανδρική ἐνέργεια*. Apărătorii Formulei Reuniunii au insistat că ei nu intrau în divergență cu *volumul* papei Leo, că ei reiterau crezurile lui. De fapt, ei nu au înțeles nimic din „unitatea operațiilor” ca „fuziune.” Ei au făcut o distincție clară între divin și uman, au pus în practică cuvântul „unitate” nu la natură ci la „ipostas” și nu au numit „o operație singură” „naturală” ci una „ipostatică.” Definiția unei „operații singure” însemna mai mult decât „o persoană singură și unificată.” Monoteliții nu au început să observe aceasta. Greșala „monoenergismului” nu a fost că ei au profesat că umanul din Hristos a fost animat de Dumnezeu – o astfel de concluzie urmează necesar din doctrina unității persoanei Dumnezeului Om sau subiect și nici un ortodox nu a putut chestiona aceasta. Greșala a fost că monoteliții, urmându-i lui Sever au luat această „animație divină” ca pasivitate a umanului. Ei au comparat lucrările divine cu umanitatea lui Hristos cu cultul sufletului în trupul uman. Această analogie obișnuită a devenit periculoasă în situația prezentă căci nu a arătat cel mai important lucru – faptul că umanul este liber în stadiul animării divine în timp ce trupul nu este liber însubordonarea sa față de suflet. Această diferență monoteliții nu au simțit-o. Ei au conceput umanul mult prea naturalist. În orice caz, ei au refuzat să vorbească de două operații naturale din cauză că le-a fost frică că aceasta ar reduplica ipostasul. Originalitatea

umanului nu este arătată destul – *tocmai fiindcă nu au simțit-o*. Trebuie să adăugăm că „energia” înseamnă mai mult decât doar operație – înseamnă „viabilitate” și „activitatea viață.” Monotelizilor le-a fost frică să se înșințeze că viabilitatea „naturală” a umanului din Hristos fiindcă au confundat-o cu „independență.” Prin urmare părea inevitabil că umanul le părea pasiv lor. A doua perioadă în dezbaterea monotelită începe cu publicarea lucrării împăratului *Ektesis* – o *Expoziție a adevăratei credințe* în 638. Aici în loc de o „singură operație,” el afirmă „unitatea voinței” sau „dorinței” – ἐν θέλῃμα – și făcând așa, el interzice discuția „uneia” sau a două operații. Noul termen a fost susținut de papa Honoriu. A existat o ambiguitate liniștită în felul în care a fost pusă întrebarea. „Unitatea voinței” poate fi înțeleasă în două feluri: fie ca o coincidență totală și completă sau ca un acord între dorința umană și cea divină sau ca unicitate a voinței divine căreia umanul îi este subordonat fără voința sa naturală. În alte cuvinte, unitatea voinței poate fi înțeleasă ca unitate de subiect sau ca „lipsită de voință” a umanului. Ceea ce a voit exact să spună patriarhul Serghei când a compus „expoziția” lui rămâne neclar. Pare să fie prima alegere, din moment ce el motivează înștiințarea „unei singure dorințe” prin imposibilitatea asumării unei bifurcații sau „contradicții” în voința Dumnezeuului Om. În adăugare, el interzice discuția a două voi naturale și astfel substrage voința din umanul din Hristos.

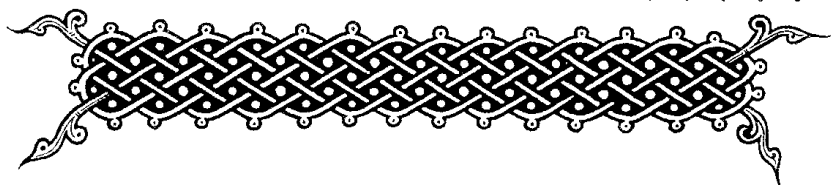
Trebuie să distingem două profunzimi în mișcarea monotelită. Monotelitismul s-a creat ca o mișcare diplomatică, ca o căutare a unui compormis conciliatoriu și s-ar putea spune că a fost o „erezie politică,” erezie prin motive politice. Aceasta nu este numai începutul și finalul mișcării monotelite. A perturbat profund biserica. Monotelitismul a fost un simptom al unei confuzii teologice, căci toate inspirațiile teologice ale formulelor monotelite au ridicat noi și noi probleme dogmatice. *Aceasta a fost problema voinței umane*. Toată disputa monotelită a fost posibilă fiindcă nu a existat un răspuns decisiv la această problemă. În adăugare, problema nu a fost despicată, nu și-a forțat calea în conștiință.

Ispita quietismului nu a fost încă depășită. Toată polemica Sfântului Maxim Mărturisitorul cu monoteliții, strict vorbind vine la această interpretare că voința este o trăsătură necesară a naturii umane și fără voință sau libertate, natura umană ar fi incompletă și neautentică. Din aceste premize antropologice concluzia hristologică urmează în și prin sine. În mișcarea monotelită taina finală a monofizitismului a fost descoperită. *Aceasta a fost o neînțelegere despre voința umană.* Aceasta este ceva diferit decât ceea ce vedem în Apolinarie – nu este o ispită a gândirii umane. Într-o oarecare măsură monofizitismul a fost „precursorul dogmatic al islamului” după cum a remarcat un cărturar. Mișcarea monotelită s-a finalizat cu o tăcere, cu o încercare tăcută de a astupa tăcerea – *Τύπος* din 648 a interzis în general problema celor două voințe. Nu acum era timpul de a cere tăcerea.

Nevoia unui răspuns decisiv creștea din ce în ce mai acut. Răspunsul a fost dat la Sindoul Ecumenic Șase în 680 și s-a finalizat în 681. Sindoul Ecumenic Șase a reiterat și a argumentat volumul calcedonian și a continuat cu următoarele definiții: „și noi mărturisim, în conformitate cu învățăturile sfinților părinți, că în El sunt două voințe naturale, că există dorințe – δύο φυσικὰς θελήσεις ἦτοι θελήματα – și două operații naturale – δύο φυσικὰς ἐνεργείας – indivizibile, inaletrabile, inseparabile, neconfuze. Două voințe naturale nu se contrazic una pe alta după cum au spus ereticii – aceasta nu poate fi! Această voință umană nu contrazice și nu se opune dorinței umane a celui Atotputernic ci mai mult urmează sau mai bine îi este subordonată ei ἐπόμενον καὶ μὴ ἀντιπίπτον ἢ ἀαντιπαλαίον, μάλλον μὲν οὖν καὶ ὑποτασσόμενον. Această definiție este luată aproape cuvânt cu cuvânt de la epistola papei Agaton la Sindoul Ecumenic Șase. Papa Agaton a repetat definiția Sindoului Lateran din 649 care s-a compilat cu învățăturile Sfântului Maxim Mărturisitorul. Pentru acest motiv volumul Sindoului Ecumenic Șase nu a cerut un nou comentariu teologic. Acest comentariu a fost dat deja în avans în sistemul teologic al Sfântului Maxim Mărturisitorul.

Cultura Bisericii se cristalizează în secolele al șaselea și al cincilea. Simboul netrazient a acestei epoci este marea catedrală Aghia Sofia în Constantinopol. Tensiunea creativă este simțită într-un fel de intensitate. Este mai clar în ascetica sa decât în teologia ei ca o nouă sinteză teologică, un nou sistem este născut din această experiență ascetică. Ne este descoperit în lucrările venerabilului Maxim Mărturisitorul. El este și nu Sfântul Ioan Damaschinul cel care sumarizează rezultatele creative ale teologiei bizantine timpurii. Aceasta explică influența puternică pe care a avut-o asupra generațiilor subsecvente. Din nou, conflictul între Împrieu și Deșert este exacerbat. Este lăsat gol în forța catastrofală din perturbările iconoclaste. O sinteză teocratică în stilul lui Iustinian este dovedit a fi ambiguă și prematură și a căzut. În acest sens mișcarea iconoclastă încheie epoca bizantinismului primar, dar persecuțiile și faptele martirilor sunt trase într-o nouă viață.





Capitolul șase

Sfântul Maxim Mărturisitorul

Viața Sfântului Maxim

Stim puține despre viața lumească a Sfântului Maxim. El a provenit dintr-o familie veche și distinsă și a fost din câte se pare favorizat de Împăratul Heraclie – probabil chiar înrudit cu el. A fost născut în aproximativ 580 în Constantinopol unde a primit o educație excelentă. Biograful lui scrie că Sfântul Maxim a primit o educație aleasă. Sherwood este corect când scrie că „aceasta însemna că educația lui a durat din primul sau al doilea an până la douăzecișunu și a conținut gramatică, literatură clasică, retorică și filosofie (inclusiv aritmetică, muzică, geometrie, astronomie, logică, etică, dogmatică și metafizică) și că deasemenea a inclus contactul său cu Aristotel și neoplatoniștii (prin comentariile lui Proclu și Iamabilicus). Sfântul Maxim a studiat filosofia cu o mare iubire. Mai târziu, marele dar al Sfântului Maxim pentru dialectică și logică și cultura sa formală a lăsat amprentele lor pe disputele cu monoteiști. Erudiția lui nu a fost pur și simplu restrânsă la topici ecclesiastice ci a inclus o arie largă de cunoștințe seculare.

Din tinerețe Sfântul Maxim a fost distins nu numai de iubirea lui pentru filosofie ci și prin smerenia lui, prin caracterul lui în genneral. Ca tânăr a slujit la palat în cancelaria imperială. Viața zgomotoasă și zbuciumată de la palat i-au putut oferi cu greu satisfacție pentru a fi născut un contemplator, în special între

intrigile monotelite care tocmai începeau. Curând el v-a abandona lumea și v-a pleca la o mănăstire retrasă în Chrysopolis pe apele asiatică de dincolo de Constantinopol, nu departe de Calcedon „unde înflorește filosofia în acele vremuri.” Că a părăsit lumea seculară, lumea vieții și polițelor imperiale, pentru a intra într-o mănăstire fiindcă și numai din cauza controverselor teologice care au apărut cu privire la monoenergism și monotelism, după cum sugerează biograful lui [*Patrologia Graeca* 90, 72] este o evidență cuprinzătoare și o neglijență a caracterului contemplativ al Sfântului Maxim. Biograful lui oferă un motiv. Sfântul Maxim căuta o viață liniștită, κατ' ἡσυχίαν. A rămas în termene buni cu curtea imperială, după cum arată scrisorile lui ca evidență pentru Ioan Camberlain.

Se pare că Sfântul Maxim și-a făcut această decizie semnificativă în 613-614. În 1910 Montmason în *La chronologie d'ela vie de Saint Maxime le Confesseur* a structuralizat viața Sfântului Maxim că intrarea sa în mănăstire a avut loc în 630. Această dată a fost provocată în 1927 de Grumel în „Notes d'histoire et de chronologie sur la vie de Saint Maxime le Confesseur” [în *Échos d'orient*]. Argumentul lui Grumel a fost convingător și data față de „smerita” sa ispită iau câștigat respectul fraților din mănăstire. Biograful lui relatează că Sfântul Maxim stătea toată noaptea la rugăciune, biograful accentuează viața ascetică și devoțională a lui pentru a le deveni superiorul lor, egumenul lor. Cărturarii nu sunt de acord. Unii resping aceasta ca pe o imaginație evlavioasă, cum ar fi von Balthasar. Unii resping această pretenție bazată pe presupunerea că marea sa producție literară nu i-au permis să administreze o mănăstire. Un astfel de argument nu urmează din ceea ce știm despre abilitățile Sfântului Maxim în cancelaria imperială. Ce a fost apreciat a fost capacitatea lui de a face decizii scurte, a fost respectat pentru capacitatea lui rapidă de a se decide. Nu este important dacă a devenit egumen. Nu există nici o evidență substanțială pentru a nega sau accepta. Biograful lui ne relatează [*Patrologia Graeca* 90, 72] că Sfântul Maxim stătea toată noaptea în rugăciune. Biograful Sfântului Maxim accentuează că viața ascetică și

devoțională a Sfântului Maxim la mănăstire, pretinzând că monahii l-au convins să devină superiorul lui, egumenul lor. Cărturarii nu sunt toți cu aceeași opinie. Unii resping aceasta ca fiind o ficțiune evaluabilă – de exemplu, von Balthasar. Unii resping această pretenție bazată pe presupunerea că marea sa producție literară nu i-a putut permite să reușească să întemeieze o mănăstire. Un astfel de argument nu reiese din ceea ce știm despre abilitățile Sfântului Maxim în cancelaria imperială. A fost apreciat pentru abilitatea lui de a face decizii repezi, a fost respectat pentru capacitatea lui de a se decide repede. Nu este important dacă a devenit sau nu egumen. Nu există nici o evidență substanțială pentru a accepta aceasta sau a o nega. Este adevărat că semnătura lui pe petiția de a traduce Actele Sindoului lateran în greacă citește *Maximus monachus*. La el se mai face referință ca și la εὐλαβέστατος μοναχός. Această evidență indică că el a fost un monah probabil o interpretare mai potrivită este că el ar fi fost ales egumen de monahii și că el nu a acceptat acest oficiu sfânt din smerenie. Prin toată cronologia acestor ani retrași rămâne cumva neclar, este clar că încă din timpul vieții sale că el este legat inseparabil de istoria luptei dogmatice împotriva monoteiștilor.

Lupta dogmatică a început să se intensifice. Persanii au fost cu ofensiva și în 626 ei au ajuns la zidurile Constantinopolului. În 626 Constantinopolul se confrunta cu avansarea dușmanilor, avarii și persanii. La un anumit moment Sfântul Maxim s-a decis pentru vestul latin. Argumentul că invazia lui a fost forțată de invazia persanilor ar putea fi adevărată. Calea sa a fost lungă și dificilă – la un anumit moment pe când era în Creta a intrat în dispută cu severienii. Se pare că a stat în Alexandria pentru o anumită perioadă. Știm că a ajuns la Africa latină – Cartagina. După biograful lui Sfântul Maxim a organizat opoziția ortodoxă față de monoteiști. „Toți locuitorii din Africa dar și din insulele învecinate l-au cinstit pe Maxim ca și pe mentorul și liderul lor.” Apartent, Sfântul Maxim a călătorit mult în jurul țării, a intrat în contact cu

episcopii, a stabilit un contact strâns cu guvernatorii imperiali din Africa și a purtat o corespondență extensivă.

Principalul eveniment al acestei perioade africane a Sfântului Maxim a fost disputa lui cu Pyrrhus, patriarhul monotelit depus al Constantinopolului. În iunie 645 celebra dispută a avut loc. O înregistrare detaliată a acestei dispute aparent făcută de notarii prezenți a fost păstrată. Sub provocarea intelectuală a Sfântului Maxim Pyrrhus a cedat. El a plecat cu Sfântul Maxim în Roma unde a renunțat public la erezia monotelismului. Hirotonirea lui a fost recunsocută de Roma și a fost primit în comuniune cu Biserica romană. Se pare că Roma l-a recunoscut ca și patriarhul legitim al Constantinopolului. Acuza lui Pyrrhus nu a durat mult. La sinodul din 648 sub papa Teodor în Roma el a fost excomunicat ca fiind cineva care a căzut din nou în erezie. În 652 Pyrrhus a devenit din nou patriarh al Constantinopolului.

În Roma Sfântul Maxim a experimentat o mare influență și autoritate. Sub influența lui monotelitismul a fost condamnat la sinoadele locale din Africa în 646 [Mansi, 10, 761-762]. În 649, din nou la recomandarea Sfântului Maxim, noul ales papă Martin I a convocat un sinod mare [Mansi 10, 863-1170] în Roma, cunoscut ca *Sindoul lateran*. În adăugare la cei o sută și concizeci de episcopi occidentali care au participat la sinod, au mai existat treizicișisapte de stareți care trăiau în acest moment în Roma. *Sindoul lateran* a promulgat o rezoluție bine definită și decisivă despre voința și energia naturală neamestecată în Hristos. Aceasta a fost o replică ascuțită pentru a cere semnarea *Tiposului* credinței care a fost trimisă de la Constantinopol. *Tiposul* τύπος περί πίστεως a fost declarat în 648 de Constans II, țelul căruia a fost a cere *liniște* cu privire la cele două voințe în Hristos. *Tiposul* a fost respins la *Sindoul lateran*, la fel ca și prima *Ekthesis* a lui Heraclie – ἐκθεσις τῆς πίστεως, care a fost un edict imperial tras de patriarhul Serghei pentru a răspunde la scrisoarea sinodală a Sfântului Sofronie, patriarhul Iersalimului, o scrisoare care a fost păstrată în actele Sinodului Ecumenci Cinci. *Sindoul Lateran* a excomunicat și a anatematizat patriarhii

monoteliți Chir, Serghie, Pyrrhus și Paul. Actele *Sindoului Lateran*, dimpreună cu o scrisoare papală de acompaniere, au fost trimise peste tot, “la toți credincioșii.”

Pedepse aspre au căzut asupra apărătorilor ortodoxiei, care nu s-au supus voinței imepriale. Împăratul Constans a reacționat imediat dar s-a întâlnit cu dificultăți – exarhul trimis la Roma s-a confruntat cu opunere papală. În cele din urmă, în 653 papa Martin a fost înconjurat de forțe militare, adunate la Constatninopol, legat în 654 și apoi exilat la Cherson în 655 unde a murit mai târziu în acel an. În Constatninopol papa Martin I care a fost mai înainte un apocrisiar al scaunului papal în Constantinopol a fost întemnițat ca un criminal de rand și expus frigului și foamei.

În același timp Sfântul Maxim a fost luat. Procesul lui a avut loc în mai 655. A fost legat [Migne, *Patrologia Graeca*, 90, 109-129] în Constantinopol ca și dușmanul și criminalul statului, ca acționând subversiv împotriva păcii civile și ecclesiastice. Procesul a fost ucigaș și prăpăstios. Biografia Sfântului Maxim păstrează o mărturisire detaliată și vividă a lui, în cuvintele unuia dintre ucenicii Sfântului Maxim, Anastasie – care a fost arestat dimpreună cu Sfântul Maxim.

Acuzele politice au fost un pretext. Apărătorii seculari ai ereziei au fost iritați de independența duhovnicească și de negarea drepturilor împăratului în probeleme de credință – negarea puterii imperiale de autoritatea Bisericii. Au fost iritați de faptul că în profesiunea sa calmă a nevinovăției Sfântul Maxim lupta împotriva întregului furnicar de împăciuitori ai oficiului imperial. Aceasta a părut a fi improtanța de sine, la fel de bine ca și plasarea voinței de sine peste tot restul, căci s-a spus: “nu gândesc la unitatea și diviziunea romanilor și a grecilor, dar nu trebuie să mă îndepărtez de la dreapta credință... este problema preoților și nu a împăraților de a investiga și defini dogmele salutare ale Bisericii Catolice.” Un împărat al creștinilor nu este un preot, nu stă înaintea altarului, nu îndeplinește tainele, nu poartă semnele preoției.

Ei au argumentat mult și cu insistență cu Sfântul Maxim și când încă s-au dovedit puternici, l-au condamnat la exil într-o fortăreață din Byzza în Tracia. În captivitate au continuat să încerce să îl convingă. În 656 un episcop de curte a fost trimis de noul patriarh, Petru, dar Sfântul Maxim a refuzat să își schimbe mintea. A fost mutat atunci din nou la mănăstirea Sfântului Teodor în Rhegion unde din nou autoritățile au dominat cu acuzații în mintea lor, pentru a se pleca voinței împăratului. A refuzat din nou. L-au trimis în exil pentru a doua oară, în Tracia, dar de această dată la Perberis unde a stat următorii șase ani. În 662 Sfântul Maxim și monahul și ucenicul lui Anastasie apocrisiarul au fost aduși din nou în Constantinopol, unde s-a ținut un sinod. Înapoi în Constantinopol Sfântul Maxim și ucenicii lui au trecut printr-o tortură sângeroasă – se pare că limba și mâinile drepte le-au fost tăiate. Au fost trimiși în ținuturile mai retrase din Lazica — pe malul sud estic al Mării Negre. În 13 august 661 Sfântul Maxim a murit, frânt nu numai din cauza vârstei ci și din cauza tratamentului inuman pe care l-a suferit.

S-au păstrat multe legende despre viața Sfântului Maxim. La scurt timp după moartea sa fost compusă biografia sau panegiricul lui. După aceea a fost scris o *înregistrare memorială* de către Teodosie de Gangra, un monah Sfânt din Ierusalim – probabil a fost el cel care a compus biografia? Dimpreună cu aceasta, înregistrările ucenicului Sfântului Maxim Atanasie apocrisiarul și scrisoarea acestuia din urmă către Teodosie despre procesul precum și ultimii ani ai vieții Sfântului Maxim au fost păstrate. Teofan are multe de spus despre *Chronographica* Sfântului Maxim, din care multe sunt o biografie închisă.

Este evident că suferințele și “ispitele” apărătorului neplecat al credinței au lăsat o impresie puternică asupra contemporanilor lor. O memorie vie și reverentă a Sfântului Maxim a fost menținută la locul morții în Caucaz. Odată cu victoria asupra monoteiștilor și cu triumful ortodoxiei la Sindoul Ecumenic Șase în 680-681 marele martiriu al Sfântului Maxim a fost apreciat,

fiind mult cinstit în bizanț ca fiind marele învățător și predicator al lui Hristos care a ars păgânismul impudent al ereticilor cu un cuvânt purtător de foc. A fost respectat ca și scriitor la fel de bine ca și gânditor și ca mistic și ascet. Cărțile lui au fost lectura favorită a laicilor și a monahilor. Ana Comnena, de exemplu ne spune: “îmi amintesc cum mama mea, când servea cina, aducea o carte în mâinile ei și interpreta locurile dogmatice ale sfinților părinți, în special martirul și filosoful Maxim.

Scrierile Sfântului Maxim

Compozițiile Sfântului Maxim au fost păstrate în numeroase copii de manuscrise, dintre care nu toate au fost publicate. Influența lui se resimte în domeniul literaturii bizantine târzii. El a fost un exponent tipic al tradițiilor și sânguințelor antichității bizantine.

Viața lui furtunoasă de suferințe nu l-a prevenit pe Sfântul Maxim de a scrie mult. “El nu s-a oprit a scrie deloc,” ne spune biograful lui. El a combinat inspirația speculativă cu suplețea dogmatică. Nu a fost numai un teolog ci și un mistic și un învățător al “ispitirii” contemplative a vieții.

Teologia lui s-a hrănit cel mai mult din adâncurile experienței duhovnicești. El nu a construit un sistem teologic. Cel mai mult i-a plăcut “să scrie capitole în forma îndemnurilor.” Majoritatea scrierilor lui sunt drepte – fragmente teologice, “capitole”, note. Iubea să scrie în fragmente. El își explică discursurile lui. Îi place să intre în profunzimi, să lase liberă inima oricărei teme. În acest fel el a fost capabil să își dezvolte substanța dialectică a concluziilor lui. Introspecțiile lui sunt mai mari decât concluziile lui.

Sfântul Maxim era extrem de erudit dar nu a fost doar un depozitator al tradiției patristice. El trăia în ele și ele au prins viață în sinteza lui creativă. Se simte în el influența capadocienilor, în special influența Sfântului Grigorie de Nyssa. În ascetismul și

misticismul lui el se bazează pe Evagrie Ponticul și pe *Corpus Arepoagiticum*. El continuă pe calea alexandrinilor antici.

Îi este caracteristic Sfântului Maxim că el contruiește nu atât de mult un sistem de dogmatică cât un sistem de ascetism. Este mai mult ritmul vieții duhovnicești decât cel al legăturilor logice al ideilor care definește arhitectonica viziunii sale asupra lumii și am putea spune că sistemul lui are mai mult o structură muzicală decât una arhitecturală. Este mai mult ca un fel de simfonie – o simfonie a experienței duhovnicești – mai mult decât un sistem. Sfântul Maxim nu este ușor de citit. Chiar și Sfântul Fotie s-a plans mult cu privire la incoerența expunerii sale și de dificultatea limbajului său. Sfântul Fotie a dăugat că “evlavia sa este curată, genuină și iubirea față de Hristos este pretutindenea.”

Limbajul Sfântului Maxim nu este stringent, îngreuiat de alegori și plin de figure retorice. În același timp, se poate percepe constant insistența și condescența gândirii sale. “Se spune că adâncimea gândirii și profunditatea acestui om pune cititorul în frenezie,” după cum observă Ana Comnea. Cititorul trebuie să împartă sistemul Sfântului Maxim în bucăți. Când face aceasta, accesul lăuntric pe lumea integrală a experienței inspirate a Sfântului Maxim este descoperită.

Dimpreună cu scrierile Sfântului Maxim trebuie să menționăm mai întâi lucrările sale exegetice. Ele sunt schițe și note, nu comentarii coerente. Nu sunt exegeze, ci reflecții la “frazе individuale dificile” sau “apori.” Așa sunt *Întrebările și răspunsurile către Talasie*; alte *Întrebări și răspunsuri speciale*, *Epsitola către Teopemp Scolasticul*; *Interpretație la psalmul cincizecișinouă* și un fel de expunere la Rugăciunea Domnească – a se vedea fragmentele din catene.

În explicațiile textelor Sfântului Maxim el folosește alegoria “ridicării” și a metodei “analogiei” – metodă care l-a iritat pe Sfântul Fotie. Sfântul Fotie scrie: “soluțiile pe care le gândește pentru problemele lui sunt cu mult mutate de la înțelesul literal și o istorie cunoscută.” Este mult prea greu. Sfântul Maxim nu se apropie de scripuri ca un alexandrin adevărat și ascet și îl invocă

adesea pe Origen. *Scolia* Sfântului Maxim către *Areopagiticum* are aceeași natură – după cum am menționat mai înainte și ar fi dificil să le găsim din alte codificații. De aceeași natură este un tratat special la locurile diferite din *Areopagiticum* și despre Sfântul Grigorie de Nazianz.

Sfântul Maxim a scris multe cu privire la problemele legate de viața duhovnicească – *adresele ascetice*, mai întâi de toate și un număr de colecții de aforisme sau “capitole” cu un conținut variat: “*patru sute de capitole despre iubire*”; *Donășute și patruzecișitrei de “alte capitole”* și altele. Până în această zi, aceste colecții nu au fost studiate în întregime. La acestea ar mai trebui să adăugăm lunga colecție a *Locurilor comune* selecții din scripturi, părinți și alții. Ele ne sunt cunoscute în alte lucrări.

Ar mai fi necesar să menționăm *Mistagogia*, o explicație mistică și alegorică a înțelesului tainic al ritualurilor religioase, scrisă în duhul *areopagiticului*. Această carte a avut o influență excepțională pentru literatura liturgică de mai apoi în bizanț. Și aici se poate găsi aceeași metodă a percepției simbolice mistice pe care o găsim în interpretațiile scripturilor. Strict vorbind, toate aceste scrieri ale Sfântului Maxim sunt în felul lor *scoli*, note și discuții “*apropos.*”

Compozițiile dogmatice și polemice ale Sfântului Maxim au o natură specială. Într-un anume sens el discută cu monofiziții în general și descoperă doctrina celor două naturi – acestea sunt mai mult scrisori către un anumit Petru; către diaconul alexandrin Cosma; o scrisoare este dedicată lui Ioan Cubicularius; scrisorile către Iulian Scolasticul alexandrinul și către femeile eretice care au căzut de la credință.

În altele el dezvoltă doctrina celor două voințe și energii. Aceasta, mai mult decât orice este celebra *Dispută cu Pyrrhus* – o înregistrare contemporană – și apoi un număr de epistole dogmatice: *Despre cele două voințe în Hristos, Dumnezeuul nostru* – probabil către Ștefan, care a fost ulterior episcop de Dar, o altă *Scrisoare către Ștefan* și un număr de scrisori către prezbiterul cipriot Marian și alte persoane.

În aceste scrisori Sfântul Maxim începe cu o analiză a definițiilor și argumentelor monotelite și descoperă ca o contrabalanță sistemul conceptelor hristologice corecte în legăturile și conexiunile lor. El este mai mult un scolastic. În același timp el insistă pe explicațiile textelor dificile și controversate din Scripturi precum și pe mărturiile patristice. Materialul patristic pe care îl colectează și îl explică este foarte complet.

Sfântul Maxim nu ne oferă o expunere sistematică a hristologiei. El vorbește în scrisori și în argumente orale. El se sârguiește să descopere și să confirme o tradiție a credinței.

Cel mai frecvent vorbește de întrupare – dar numai în conformitate cu condițiile timpului. În experiența lui lăuntrică această dogmă a fost fundamentală. El atinge asupra temelor dogmatice cu curiozitate. Vorbește de dogma trinitară în explicațiile scrise către Grigorie Teologul – în *Dialoguri despre Sfânta Treime* și într-una din scrisorile către Maxim *Despre purcederea Duhului Sfânt*. Trebuie să luăm notă de alte scrieri – către arhiepiscopul Iosif *Despre incorporalitatea sufletului* și a presbiterului Ioan *Despre viața veșnică*. Întrebările antropologice au fost ridicate natural de această dată – în legătură cu disputele hristologice – origenism, care nu a dispărut deloc și despre bazele ascetismului. Ar fi incorrect să gândim că Sfântul Maxim nu a avut un sistem teologic. Un mare întreg poate fi simțit în schițele sale. El vorbește întotdeauna de evenimente particulare, dar cuvintele lui sunt cel mai puțin incidentale. Ele au fost puse într-o meditație tăcută, în tăcerea mistică a experienței inspirate.



Teologia Sfântului Maxim Mărturisitorul

Revelația ca temă centrală în teologia Sfântului Maxim

Tot sistemul sfântului Maxim poate fi înțeles cel mai ușor din idea de *Revelație*. Acesta este proto-faptul la care merg toate reflecțiile teologice. Dumnezeu este *revelat* – în aceasta stă începutul venirii lumii în ființă. Toată lumea este o revelație a lui Dumnezeu și totul din lume este misterios și prin urmare simbolic. Toată lumea se întemeiază în gândirea și voința lui Dumnezeu. Prin urmare cunoașterea lui Dumnezeu este o discernere a acestui simbolism, a percepției voinței și gândirii divine și a unui gând care este înscris în lume.

Mai mult, lumea este o *revelație* a Logosului. Logosul este Dumnezeu *revelației*. Dumnezeu Logosul este *descoperit* în lume. Această *revelație* este împlinită și completată în Întrupare. Pentru Sfântul Maxim, întruparea este centrul existenței lumii – și nu numai în planul răscumpărării ci și în planul primordial pentru crearea lumii. Întruparea este voită dimpreună cu creația, dar nu în preștiința căderii. Dumnezeu a creat lumea și este revelat pentru a devenii un Om în această lume.

Omul este creat pentru ca Dumnezeu să devină om și prin Întrupare omul este îndumnezeit. “Cel care a întemeiat existența, originea, “geneza” – întregii creații, vizibile și invizibile, print-un singur act al voinței, a avut inefabil mai înainte de toate veacurile și la începutul lumii create, un sfat, o decizie ca El să se unească cu natura umană printr-o uniatate adevărată a ipostaselor. El a unit natura umană cu sine – pentru ca El să devină un om, după cum știe El și ca să îl facă pe om Dumnezeu printr-o unire cu sine.”

Noile dezvoltări ale doctrinei Logosului și doctrina cunoașterii lui Dumnezeu

Doctrina Logosului, care a uimit trecutul teologiei secolului al patrulea, devine din nou larg dezvoltată în Sfântul Maxim. În el vechea tradiție a secolelor al doilea și al treilea prinde viață. Această tradiție nu a încetat în tradiția alexandrină – a se vedea Sfântul Atanasie *Despre întrupare* și Sfântul Chiril al Alexandriei, în special interpretarea sa la *Evangelia Sfântului Ioan*. Într-o oarecare măsură Sfântul Maxim îl repetă pe Origen – mai mult în problemele lui decât în răspunsurile lui. Doctrina Logosului a fost acum eliberată în întregime de ambiguitatea antică, o ambiguitate care era de neevitat în fața unei definiții precise a tainei Treimii.

În orice caz, *idea revelației* care definește tot planul reflecțiilor Sfântului Maxim, după cum a făcut-o pentru apologeții și alexandrinii secolului al treilea. Toată originalitatea și puterea noii doctrine despre Logos a Sfântului Maxim stă în faptul că *concepția sa despre Revelație este dezvoltată în perspectivă hristologică*. Sfântul Maxim vine de la Origen dar depășește pe Origen și origenismul. Nu este ca și cum hristologia este inclusă în doctrina Revelației, ci taina revelației este discernută în hristologie. Nu este ca și cum persoana lui Hristos ar cere explicații, ci totul este explicat în persoana lui Hristos – persoana Dumnezeului Om.

În gândirea sa teologică Sfântul Maxim i-a parte la areopagiticum. În doctrina cunoașterii lui Dumnezeu el îl repetă virtual pe Evagrie. În esența sa nelimitată, în plinătatea existenței Lui, Dumnezeu este accesibil omului și întregii creații. Minte creață nu numai că are acces la cunoașterea faptului că Dumnezeu există – și există ca și cauză primă a tot ceea ce a fost creat. Cunoașterea esenței lui Dumnezeu este total inaccesibilă. “Credem că El există, dar nu investigăm în nici un fel ce este natura Lui, la fel cum face mintea demonică” – fără de succes bineînțeles.

Rațiunea creată este vrednică de purtat mărturie despre Dumnezeu numai în negări, mărturisind prin urmare inaplicabilitatea completă a oricăror categorii logice și a conceptelor existenței divine. Dumnezeu este mai presus de orice, mai presus de orice complexitate și pluralitate. Cunoașterea lui Dumnezeu în existența lui înălțată este posibilă – nu în conceptele rațiunii, ci în percepția supramentală, în extaz.

Negarea apofatică este la un anumit moment renunțare o renunțare și o tăcere a gândirii, renunțare și eliberare de structura categorică a cunoașterii discursive. În alte cuvinte, este emanarea freneziei gândirii – extazul. Tot înțelesul teologiei apofatice este că cheamă această experiență extatică – teologia mistică.

La fel ca și cu Pseudo-Dionisie, teologia apofatică pentru Sfântul Maxim nu este dialectică. Acest “nu” este mai presus de antiteza dialectică și chiar mai presus de anitnomii. Acest “nu” cere tăcere totală și cere depășirea gândirii care sunt efectuate. În același timp, este o chemare la al cunoaște pe Dumnezeu, dar nu ca și Creator și nu în perfecțiunea Lui care este descoperită în fapte și creație.

Mai întâi, este posibil și necesar să îl cunoaștem pe Dumnezeu “din măreția faptelor Lui.” Aceasta este o cunoaștere preliminară. Limita și țelul cunoașterii lui Dumnezeu este de al îl vedea pe Dumnezeu – pentru ca în “îspita” și în dezvoltare, prin abnegație și iubire, mintea se scufundă în întunericul pururea liniștit al tainei divine, unde se întâlnește cu Dumnezeu față către față și trăiește în El. Este un fel de “întoarcere” a minții – *ἐπιστροφή*. Dumnezeu apare în lume, într-o anumită formă care poate fi cunoscută, pentru ca să se poată revela pe sine omului și omul vine ca să se întâlnească cu El, iasă din lume pentru a îl întâlnii pe Dumnezeu ca și cum ar fi afară lume. Acest lucru este posibil numai în extaz. În alte cuvinte, prin depășirea măsurii naturii – “supranatural.” Prin natură mintea creată nu are puterea de al îl cunoaște pe Dumnezeu direct. Îi este dat minții create din înălțime. “Sufletul nu poate rupe niciodată să ajungă la cunoașterea lui

Dumnezeu prin condescența lui binecuvântată față de mintea creată, nu o atinge și nu se ridică la sine. Mintea umană nu reușește să se ridice destul de mult pentru a percepe orice iluminare divină dacă Dumnezeu nu ar captura-o – atât de mult cât poate fi captată mintea umană – și dacă nu ar ilumina-o cu raze divine.”

Duhul Sfânt nu lucrează afară din puterile cognitive ale omului. Duhul Sfânt nici nu abolește puterile cognitive ale omului și nici nu le înghite odată cu activitatea sa. Duhul Sfânt le ridică. Extazul este posibil numai prin “încercări.” Calea către cunoașterea lui Dumnezeu este sacră care se extinde să se urce în întunericul divin, într-un loc “lipsit de formă și țel.”

Este necesar să uităm gradual de toate. Trebuie să uităm despre toată creația. Trebuie să ne depărtăm de tot ceea ce este creat, chiar de ceva creat de Dumnezeu. Trebuie să ne uităm de iubirea lui Dumnezeu față de creație, chiar dacă a fost creată de Dumnezeu. În “taina iubirii” mintea devine oarbă la tot ceea ce este dincolo de Dumnezeu. “Când mintea urcă la Dumnezeu prin atracția iubirii, nu se mai percepe nici pe sine și nici altceva care există. Iluminați de o lumină divină lipsită de măsură, devine insensibilă la tot ceea ce este creat, la fel cum o privire senzuală nu observă stelele din cauza strălucirii soarelui. Binecuvântat fie omul care se bucură continuu de frumusețea divină în timp ce trece dincolo de toată creația.”

Aceasta este renunțare, nu numai distragere. Este transformarea cunoscătorului. Extazul este o întâlnire directă cu Dumnezeu și prin urmare cunoașterea esenței Sale. În același timp este îndumnezirea minții, transformarea înseși a elementului gândirii. Duhul Sfânt cuprinde tot sufletul, îl transfigurează și îl “transpune.” Acesta este un stadiu de adopție benefică și sufletul este adus la unitatea existenței ascunse a sufletului.

În inimile curate Dumnezeu înscrie literele Sale prin Duhul la fel cum a făcut odată Moise pe tablete. Mintea lui Hristos se așează în sfinți – “nu numai prin lipsă a forței noastre mentale și nu personal sau în esență mișcându-se la locul ei, iluminând forța

minții noastre cu calitățile ei și aducând activitatea Lui la unicitate cu Sine” (a se vedea mai jos despre devenirea ca Hristos și așezarea mistică a lui Hristos în sufletul uman). “Cel iluminat reușește să se încline spre Mire, Logosul în casa comorilor tainelor.” Acesta este stadiul cel mai înalt și ultim. Limita și țelul îndumnezeirii în Întroparea Logosului și în cunoașterea percepută de mintea umană în Hristos în virtutea unirii ipostatice. Mai este și o întoarcere la prima, la început. În această viață numai câtova le este permis să ajungă la înălțimile tainice; mari sfinți și văzători, Moise pe muntele Sinai, Apostolii pe muntele Schimbării la Față – Tabor, Sfântul Pavel când a fost luat la al treilea cer. Completitudinea cunoașterii lui Dumnezeu v-a fi realizată și v-a devenii accesibilă numai după limitele acestei lumi, în veacul viitor. Tocmai în extaz stă justificarea pentru cunoașterea “ispitei.”

Calea extazului este “rugăciunea pură” – aici Sfântul Maxim îi urmează lui Evagrie Ponticul. Aici, mai întâi de toate constă disciplina desăvârșirii de sine precum și golătatea Duhului – golătatea față de orice gânduri, față de toate chipurile mentale în general. O astfel de golătate este un har și un dar. “Harul rugăciunii unește sufletele noastre cu Dumnezeu și prin această unire îl separă de toate gândurile. Trăind cu Dumnezeu devine ca Dumnezeu.” Golătatea minții înseamnă ridicarea mai presus de de orice imagine și o transformare coprespunzătoare a minții, care ajunge la simplitate, uniformitate și lipsă de formă. “Când în rugăciune ai ajuns la o minte înstrăinată de materie și chipuri, să știi că ai ajuns la aceiași măsură a *apatiei* și a iubirii desăvârșite.” Forța mișcătoare a “ispitei” este iubirea – *ἀγάπη*. „Iubirea este o astfel de dispoziție a sufletului când nu mai preferă nimic din ceea ce există față de cunoașterea lui Dumnezeu și cel care are o predilecție pentru cele pământești nu poate ajunge la condiția iubirii.” Sfântul Maxim vorbește adesea de cele mai înalte stadii ale iubirii ca eros divin – *ὁ θεός ἐρως*.

Teologia apofatică mărturisește aceste taine inefabile ale iubirii și freneziei. În acest sens toate expresile apofatice sunt

simbolice. Cunoașterea lui Dumnezeu este întotdeauna o cale nesfârșită unde finaul înseamnă întotdeauna începutul și unde totul este numai parțial o oglindă a divinizării.

Taina primară a „teologiei mistice” este descoperită tuturor și pentru toți, căci este dogma primară a credinței creștine. Aceasta este taina Treimii și tot patosul cunoașterii lui Dumnezeu stă în înțelegerea acestei taine. Căci este o cunoaștere a lui Dumnezeu în esență. Această taină este întrebuințată și spusă în cuvinte, dar trebuie înțeleasă în experiență ca taină a unității depline – aici Sfântul Maxim le urmează capadocienilor, în special Sfântul Grigorie de Nazianz și Evagrie Ponticul. În alte cuvinte, trebuie înțeleasă prin experiența îndumnezeirii, prin viața în Dumnezeu, prin apariția Treimii în cunoașterea de sine a sufletului. Din nou, aceasta v-a fi permisă numai la un anumit loc în ultima îndumnezeire – cu revelația deplină a Treimii.

Taina Treimii este taina vieții divine lăuntrice. Este Dumnezeu afară de revelație, *Deus Absconditus*. Este recunoscută numai prin Revelație, prin teofanie, prin apariția și pogorârea Logosului în lume. Dumnezeu Treimea este cunoscut în Logos și prin Logos. Prin Logos toată lumea este pătrunsă tainic de razele Treimii. Se pot recunoaște acțiunile inseparabile ale celor Trei Ipostase în toate. Totul trăiește și este inteligent. În existența divină contemplăm Înțelepciunea care a fost născută fără de început și viața care este împărtășită veșnic. Astfel Unitatea divină este revelată ca Treime – monada Tri-ipostatică, „unirea nelimitată a celor Trei nelimitați.”

Nu este unul în altul și nu „unul în altul” și nici „unul mai presus de altul” – dar Treimea este o Unitate. Dumnezeu este în întregime Treime fără amestecare. Aceasta înlocuiește limitația politeismului elinic precum și ariditatea monoteismului iudaic care gravitează în spre un anumit fel de ateism. Nici elinii și nici iudeii nu au știu despre Iisus Hristos. Aceasta înseamnă că contradicțiile în doctrina despre Dumnezeu sunt limitate prin Hristos – în revelația Treimii.

Este necesar în special să observăm că Sfântul Maxim a învățat despre procesiunea Duhului Sfânt din Tatăl prin Fiul. Aceasta nu este nimic altceva decât o confirmare inefabilă – dar ireversibilă a *ordinii ipotazelor* în consubstanțialitatea perfectă a existenței Treimii. Este foarte interesant că Sfântul Maxim a vorbit despre *filioque* – într-o scrisoare către prezbiterul cipriot Marian, care este păstrată numai în fragmente care se citeau în catedrala florentină. Reasingurându-i pe estici, Sfântul Maxim a explicat că „vestici nu îl reprezintă pe Fiul ca și cauză a Duhului Sfânt, căci ei știu că Tatăl este *singura cauză* a Fiului și a Duhului – primul prin naștere; ultimul prin procesiune. Ei arată că Duhul Sfânt porcede prin Fiul cu scopul de a semnifica afinitatea și inseparabilitatea existenței.” Aici Sfântul Maxim este complet în limitele tradiției antice.

Taina Treimii este dincolo de cunoaștere. În același timp, ea conține contrafortul cunoașterii. Totul din lume este o taină a lui Dumnezeu – un simbol al Logosului, căci este revelația Logosului. Toată lumea este o Revelație – un fel de carte a unei revelații nescrise. În alt fel, toată lumea este veșmântul Logosului. În varietate și în frumusețea fenomenelor senzuale, Logosul se joacă cu omul, pentru al îl fascina și atrage ca să poată ridica perdeaua și pentru a începe sensul duhovnicesc sub chipuri externe și vizibile.

Dumnezeu Logosul este Dumnezeul Revelației, *Dens Revelatus* și tot ceea ce este spus despre Dumnezeire în legătură cu lumea este spus mai întâi despre Dumnezeu Logosul. Logosul Divin este începutul și finalul țărilor pentru lume – *ἀρχή καὶ τέλος* forța creativă și prezervativă, limita sânguințelor create și a „mișcărilor.” Lumea există și se susține tocmai prin această *comuniune* cu Logosul divin, prin *energiile* divine, printr-un fel de participare în *desăvârșirile* divine. În același timp ea se mișcă spre Dumnezeu, spre Dumnezeu Logosul. Toată lumea este în mișcare, se sânguiește. Dumnezeu este mai presus de mișcare. Nu este El cel care se mișcă ci lumea creată și ridicată care se mișcă spre El. Aici gândirea este similară cunoașterii găsite în *Corpus Areopagiticum*.

Problema cunoașterii este a vedea și recunoaște în lume primele temelii, de identifica lumea ca un mare sistem al actelor, voințelor și prototipurile lui Dumnezeu. Minte trebuie să depășească planul perceptiv, trebuie să se elibereze de convenționalitățile cunoașterii empirice externe și să se ridice la *contemplație* la „*contemplarea naturală*” φυσική θεωρία – adică la contemplarea „naturii” în ultima definiție și temelie divină. Pentru Sfântul Maxim „contemplația” Logosului în creație ca și Creator și Întemeitor. Din nou este posibilă numai prin „încercări.” Numai o minte schimbată poate vedea totul în Logos și poate începe să vadă lumina Logosului în toate. Soarele dreptății începe să lumineze într-o minte curățită și pentru ea totul devine diferit.

Nu este o devenire pentru om să evite insolent aceste căi directe ale cunoașterii și să își forțeze calea sa către cel Neapropiat și neconținut. Viața duhovnicească este graduală. „Contemplația” este cel mai mare stadiu în venirea în existența duhovnicească în nașterea și creșterea duhovnicească. Este stadiul penultim și inevitabil al tainicei frenezii care cuprinde sufletul într-un întineric transubstanțiat al realității Treimice. Conversiv Revelația este un fel de pas jos de la „taina naturală” a Dumnezeirii, de la plinătatea Treimii divine la heterogenitatea și multitudinea creației. Urmând Sfântului Grigorie și lui Pseudo-Dionisie, Sfântul Maxim vorbește de efuziunea caritabilă sau de împărțirea binelui – o imagine neoplatonică (a se vedea Origen despre Logos ca „Unul și mai mulți”).

Calea Revelației și calea cunoștinței corespund una alteia. Este o singură cale, care duce la două direcții – apocalipsis și gnosis; pogorâre și urcuș. Cunoașterea este replica omului, răspunsul omului. Cunoașterea naturii ca și creație a lui Dumnezeu își are propria semnificație religioasă. În contemplație sufletul este pacificat – dar contemplarea este posibilă numai prin *apatia*. Un nou motiv este introdus creativ în armonia cosmosului.

Lumea este creaturală – adică a fost creată și a venit în ființă, a fost creată *de voința lui Dumnezeu*. *Voința* lui Dumnezeu este

relația lui Dumnezeu cu lumea în general, punctul de contact și de întâlnire. Pentru Sfântul Maxim, *voința* înseamnă întotdeauna o relație „cu ceva altceva.” La modul strict vorbind, Dumnezeu *voiește* lumea. Am putea vorbi despre o voință intra-trinitară, căci *voința* lui Dumnezeu este întotdeauna *voința indivizibilă* a Sfintei Treimi.

După Sfântul Maxim creaturalitatea lumii înseamnă mai întâi de toate limitare și finitudine – limitare, din cauză că este finită. Lumea nu este fără început, ci începe. Sfântul Maxim obiectează rezolut conjuncturii despre veșnicia lumii sau despre „împreună veșnicia” ei cu Dumnezeu – ἐξ ἁδίου. Aici el cu greu la avut în minte pe Proclu – a se vedea de exemplu cartea lui Ioan Filopon *Despre veșnicia lumii împotriva lui Proclu*. Trebuie să credem că Sfântul Maxim l-a avut pe Origen în minte. „Nu întrebați: cum se face că fiind *etern* bun Dumnezeu crează *acum*? Cum și de ce este așa recent? Nu căutați la aceasta.”

Aceasta este o provocare directă la aberațiile lui Origen: cum ne putem imagina natura divină să fie „inactivă și nemișcată”? Este posibil să credem că bunătatea la un anumit moment nu a făcut bine și că Omnipotența nu a avut nimic? Oare cu adevărat Dumnezeu „*devine*” Creator și *începe* să creeze? Sfântul Maxim face o distincție strictă între voința lui Dumnezeu despre lume și existența actuală a lumii. Această voință este din veșnicie – *Sfatul cel veșnic al lui Dumnezeu*. În nici un caz aceasta nu înseamnă veșnicia lumii în sine – a „naturii” lumii. „Creatorul a tras existență din toate câte există, o cunoștere care a preexistat în El din veșnicie și pe care a realizat-o când a *voit*.” Originea lumii este realizarea planului veșnic al lui Dumnezeu. În alte cuvinte, înseamnă creația unui substrat creat. „Spunem că El nu este creatorul calității, ci al unei naturi calitative. Pentru acest motiv creațiile nu coexistă cu Dumnezeu din veșnicie.”

Sfântul Maxim accentuează limitarea creaturilor și din contră pomenește nelimitarea lui Dumnezeu. „Căci înțelepciunea nestudiată a esenței limitate este inaccesibilă înțelegerii umane.” Lumea este „ceva altceva” dar ține împreună legăturile ei ideale.

Aceste legături sunt „acțiunile” sau „energiile” Logosului. În ele Dumnezeu atinge lumea și lumea vine în contact cu Dumnezeirea. Sfântul Maxim vorbește de „cuvinte sau *logoi*” divine – λόγοι. Acesta este un concept foarte complex, polisemantic și bogat care merge înapoi la prima teologie a apologetilor și este continuată de capadocieni, Evagrie Ponticul și alții – λόγοι σπερματικοί – în estul grecesc și Augustin continuă ideea în vestul latin – *rationes seminales*. Acestea sunt mai întâi de orice dorințe și gânduri divine, pre-determinări ale voinței lui Dumnezeu – προορισμοί – “gânduri veșnice ale minții veșnice” prin care El crează și cunoaște lumea. La fel ca niște raze creative, “*gândurile*” iradiază din centrul divin și se adună îl El. Dumnezeu Logosul este un fel de cerc misterios de forțe și gânduri, după cum crede Clement al Alexandriei. În al doilea rând, ele sunt *prototipuri* ale lucrurilor, “*paradigme*.” Ele sunt prototipuri dinamice. “Logosul” a ceva nu este “adevărul” sau “sensul” și nici numai “legea” sau definiția” ci mai mult decât orice principul formator. Sfântul Maxim face distincție între “*logosul naturii*” sau legea, “*logosul providenței*” și “*logosul judecății*” – λόγος τῆς κρίσεως. Astfel soarta tuturor lucrurilor și a toate este asumată, de la origine la rezoluția procesului lumii.

În ontologie Sfântul Maxim este aproape de Sfântul Grigorie de Nyssa. Pentru el lumea perceptibilă este imaterială în temeliile ei calitative. Este un fel de „comprehesiune” mistică – sau chiar „condensare” a lumii duhovnicești. Totul din lume este duhovnicesc în adâncurile ei. Se poate recunoaște lucrarea Logosului în toate. În lume există două planuri: cel duhovnicesc sau cel înțeles de minte – τὰ νοητά și cel perceptibil sau corporal. Între ele există o corespondență strictă și precisă. Lumea perceptibilă nu este o fantomă care trece, dezintegrarea sau ruperea realității, ci aparține plinătății și integrității realității. Este un *chip*, un “*tip*” – τύπος sau un simbol al lumii duhovnicești. În esență, lumea este unită și este una, „căci toată lumea duhovnicească este simbolic și tainic – „*eidos*-ul simbolic” reflectată în lumea perceptibilă – τυπούμενος φαίνεται – pentru cei care știu să vadă. Lumea

perceptibilă prin temeliile ei – τοῖς λόγοις este în întregime conținută în lumea care este înțeleasă de minte – ἐννοεῶν. Lumea noastră constă din această lume, *logoi*. Această lume constă din a noastră care are imagini – τοῖς τύποις.

Legătura și conexia dintre aceste două lumi este nefrântă și nu se poate amesteca. Sfântul Maxim o definește ca și pe o „identitate prin ipostase.” „Lumea după cum este ea înțeleasă de minte se găsește în lumea perceptibilă, la fel cum duhul este în trup, în timp ce lumea perceptibilă este unită cu lumea înțeleasă de minte la fel cum trupul este unit cu sufletul. Ambele lumi alcătuiesc o singură lume, la fel cum un om este compus din trup și suflet.”

Prin sine „esența materială” – adică materia – este începutul neexistenței – μὴ ὄν. Ea este pătrusă în întregime de „cuvinte duhovnicești” și de fenomene care sunt împuternicite în înțelegerea minții în *noumena*. În această măsură toată lumea materială se află în unire cu Logosul și numai prin această comuniune se renunță la neexistență. Realitatea înțeleasă de minte există afară de timp. Aceasta nu înseamnă în „veșnicie” ci mai mult „în veacuri” – ἐν αἰώνι. Realitatea înțeleasă de minte nu este fără început, ci „originează existența în veacuri” – ἐν αἰώνι. Ea începe să fie, originează, începe, vine în existență din non-existență, dar are un final prin distrugere. Dumnezeu Creatorul îi oferă un anumit fel de indestructibilitate. În această stă „lipsa de final” și „lipsa de timp” a unei existențe înțelese de minte care nu poate fi capturată în timp. Ἐν αἰώνι nu înseamnă în nici un caz αἰεὶ. Sfântul Maxim o definește astfel: „eonul este un timp fără de mișcare și timpul este un eon măsurat de mișcare.” Mai întâi de toate, corespondența și comensurabilitatea lor – „simetricul” din ele, scrie Sfântul Maxim – nu este mutat. Veșnicia genuină a Dumnezeirii nu poate să fie măsurată prin eoni. Aici orice „cum” sau „ce” nu poate fi aplicabil.

Pe vârful lumii create stă scara lumii angelice – lumea duhurilor curate. Sfântul Maxim vorbește de lumea angelică în același fel în care vorbește în *corpus areopagiticum* și nu spune foarte multe. Lumea agelică este centrul creației, tocmai fiindcă îngerii nu

sunt corporali – numai duhurile căzute sunt trase în jos în materie în virtutea patimii lor lipsite de evlavie.

Numai omul, care înveșmântează în sine ambele lumi – lumea duhovnicească și „necorporală” și pe cea materială – poate fi centrul acțiunii. Acest gând a fost dezvoltat de Sfântul Grigorie de Nyssa. În doctrina sa despre om Sfântul Maxim exprimă motivul simbolic cu o forță specială. În virtutea bi-unității sale omul este mai întâi o ființă simbolică. Principiul reflecției simbolice mutuale a unor părți din lume în altele este cât se poate de caracteristică sistemului Sfântului Maxim. Esențial, nu este nimic altceva decât un principiu al armoniei și al acordului pe care îl vedem în Pseudo-Dionisie. În gândirea Sfântului Maxim este ceva mai mare decât un dinamism. Acordul este oferit și asigurat. Lumea este armonioasă, dar trebuie să fie ceva mai mult decât armonioasă și disciplinată de sine. Este datoria omului care a fost plasat la punctul central al creației. Acesta este conținutul procesului creativ. Potențial toată lumea este reflectată și înscrisă în rațiunea creatoare – în aceasta se bazează posibilitatea cunoașterii, a cogniției în general.

Prin sine rațiunea umană nu poate cunoaște nimic. Posibilitatea cunoașterii este realizată numai printr-o relație eficace cu lumea dimprejur. Sfântul Maxim pune întotdeauna accentul pe combinația omului cu împrejurimile fiindcă el vede în om un *microcosmos*, centrul și atenția existenței create în general.

Țelul omului stă în îmbrățișarea întregii lumi, în unire – ἐνωσις și în unire cu sine a Logosului care a conținut din veșnicie temelile dătătoare de viață a tuturor felurilor de existență. Omul trebuie să unească în ele totul și prin sine să se unească cu Dumnezeu. El a fost chemat la aceasta încă de la creația lui și în această chemare stă taina Dumnezeu-Umanității.

Omul este creat ca un *microcosmos* – „o lume mică într-un mare.” Taina creației se descoperă în om. În același timp omul este cel care este un chip viu al Logosului în creație. Omul este un chip al lui Dumnezeu și în el sunt concentrate tainic toate forțele și energiile divine care sunt revelate în lume. El trebuie să devină o

„lume mentală.” În aranjarea lui omul este chemat la îndumnezeire și acest proces al îndumnezeirii este împlinită îndumnezeirea întregii creații. Din această cauză, lumea creată a fost „gândită și creată.”

Mai întâi, omul este chemat să unească. El trebuie să asume și să primească în sine „toate diviziunile naturii create” – „diviziunile” διαίρεσεις, și nu “diferențele” ale căror temelii sunt în Logosul. Aici se resimte influența din doctrina lui Filon a lui λόγος το μέυς. În sine omul trebuie să depășească diviziunile sexelor, căci în destinul lui ele este unul – „un om unit.” În acest sens Sfântul Maxim îi este îndatorat Sfântului Grigorie de Nyssa și dimpreună cu Sfântul Grigoire, el respinge presupuziția origenistă despre pre-existența sufletelor. Omul nu a fost niciodată „incorporal” – άσαρκιος sau άώματος, deși prin natura sa sufletul nu depinde de trup – și este prin umare nepieritor – și sufletul posedă o capacitate de cunoaștere a lui Dumnezeu care este egală cu cea a îngerilor.

Omul nu este un suflet pus într-un trup – el nu este copus dintr-un suflet și un trup. Sufletul se ridică și este născut din trup. De la început omul a fost creat după cum este acum – probabil având în vedere „preștiința căderii, după cum s-a exprimat Sfântul Grigorie de Nyssa și Nemesiu de Emesa în *Despre natura umană* [περί φύσεως ανθρωπού]. Lucrarea lui Nemesiu a fost folosită de Sfântul Ioan Damaschinul și teologii latini medievali, în special de Albertus Magnus și Toma de Aquino.

Fără păcat cei mai de jos ar fi fost subordonați celor mai de sus. Păcatul a distrus această posibilă și originală intenționată armonie și simfonie. A început lipsa de armonie – și în ea constă toată durerea căderii – căci ea este o antiteză directă la chemarea omului. Omul a trebuit să unească în sine întreaga lume și să își direcționeze întreaga totalitate a puterilor lui Dumnezeu. Prin realizarea unei ierarhii genuine și coordonare a forțelor cosmice, omul ar fi trebuit să facă din toată lumea un organism unit și integral. Atunci valuri inundatoare de har ar fi curs în lume și Dumnezeu ar fi apărut în toate, oferindu-i creației extaz veșnic și imutabilitate.

Este tocmai acest țel cel care nu a fost plinit. Căderea a rupt lanțul existenței – în lume a intrat moartea, care face să nu mai există unire și aduce decăderea. Ea nu a alterat planul și structura lumii. Datoria rămâne aceeași. Nefiind realizată prin crearea primului om, este așezază prin forță divină, prin „reînnoirea naturii” în Noul Adam, în întruparea Cuvântului.

Îi este caracteristic Sfântului Maxim Mărturisitorul să îl judece pe Vechiul Adam după Noul Adam. El judecă „începutul” prin „sfârșit” – „teleologic,” după cum observă el. El vede și judecă chemarea omului prin completitudinea Dumnezeu-lui-Om. Pentru că natura umană a fost predestinată de la început, după planul original al lui Dumnezeu și a voinței originale. În acest sens, omul este o Revelație a lui Dumnezeu. Aceasta este asemănarea creată a Logosului. Aceasta arată la Întruparea Logosului ca și împlinire a sfatului veșnic al lui Dumnezeu cu privire la lume. În chipul lui Hristos sunt combinate împlinirea Dumnezeirii și plinirea creației. După Sfântul Maxim Întruparea Logosului intră în planul original al voinței lui Dumnezeu în crearea lumii. Înțelepciunea lui Dumnezeu distinge creaturile, în timp ce iubirea divină le unește cu Dumnezeu. Logosul a devenit carne, a devenit om și creația urcă la asemănarea cu Dumnezeu.

„Întruparea” și „îndumnezeirea” – *σάρκωσις καὶ θεώσις* – sunt două mișcări legate. Înt-run anume sens, Logosul devine întrupat căci totul din lume este o reflecție a Logosului, în special în om, care a fost pus pe marginea lumii ca și un primitor al harului lui Dumnezeu. Întruparea Logosului încoronează pogorârea lui Dumnezeu în lume și crează posibilitatea unei mișcări de opoziție. Dumnezeu devine om, devine întrupat, prin iubirea Sa pentru om. Omul devine Dumnezeu prin har, este îndumnezeit prin iubirea față de Dumnezeu.

În iubire se originează „frumoasa întra-revoluție” – *καλὴ ἀντιστροφή*. Hristos Dumnezeu Om este începutul și finalul *iconomiei* – centrul și punctul de gravitație a oricărui fel de existență. Iconomia divină este independentă față de libertatea umană, de

alegerile și acordul ei, căci este planul inițial al lui Dumnezeu. El ar fi fost realizat chiar și separat de cădere. „Logosul a devenit carne” nu numai pentru răscumpărare. În istoria actuală superviziunea lui Dumnezeu este realizată într-o lume căzută și disolută și Dumnezeu Om se dovedește a fi Răscumpărătorul, Mielul Sacrificial.

Istoria pe care o știm este o istorie a unei lumi căzute care a fost restaurată de la cădere, care a fost vindecată de rău și de păcat. Taina Dumnezeului Om, taina Iubirii divine este mai largă și mai adâncă decât mila răscumpărătoare. Toată răscumpărarea este Întruparea lui Dumnezeu și Întruparea Logosului. În acest sens toată revelația este antropomorfică. Aceasta se leagă direct de Scripturi. Ele sunt scrise despre el – despre Hristos Dumnezeul Om, nu numai despre Logos. Prin urmare, o înțelegere directă și literală a Scripăturilor este insuficientă și chiar greșită. Căci istoria nu este decât numai un simbol care apare și acopere o realitate duhovnicească. Același lucru se aplică liturghiei, unde toate acțiunile sunt o taină, care semnifică simbolic și realizează evenimente definite în planul invizibil „înțeles de minte.” Prin urmare, înțelegerea Scripturilor înseamnă literal și direct omorârea lui Hristos, care locuiește sub litera scripăturilor. Ar fi un iudaism – căci litera legii este abolită odată cu sosirea adevărului și a harului. Literalismul în exegeză este o lipsă de senzitivitate iudaică la Întrupare. Căci pe de-a întregul Scripturile sunt un fel de întrupare a Logosului. Acesta este „sensul, forța întregului înțeles și chip al Scripăturilor și cunoașterea creaturilor vizibile și invizibile.” Părinții înțelepți care au fost unși de Duhul și au învățat tocmai de la Logosul. De la Logos au venit iluminările duhovnicești ale patriarhilor antici și a sfinților. Astfel Sfântul Maxim revizuieste parțial ideile antice ale „rădăcinii Logosului.”

Toată doctrina Sfântului Maxim despre cunoașterea lui Dumnezeu este esențial hristocentrică. Mai întâi, toată problema cunoașterii este de a recunoaște Dumnezeul Om realizat ca tema primară a vieții și existenței create. În al doilea rând, cunoașterea

este posibilă numai fiindcă Dumnezeu Logosul se pogoară în anumite chipuri cognitive, ca și un avertisment al Înrupării sale voite. Omul este creat după chipul lui Dumnezeu și prin urmare adevărul este chipul lui Dumnezeu.

Dumnezeul-Om

Înruparea Logosului este baza și țelul Revelației – tema și înțelesul primar. De la început Dumnezeu Logosul își asumă înnruparea pentru Sine pentru ca consacrarea și îndumnezeirea întregii creații, a întregii lumi să fie împlinită în unirea Dumnezeului Om.

Omul este un microcosmos. El stă pe marginea lumilor și unește în sine toate planurile existenței. El este chemat să cheme și să unească totul în sine, după cum a învățat Sfântul Grigorie de Nyssa. În prospectele acestei sfințiri universale a existenței, concretitudinea speculativă a unui diofizitism precis și strict este comprehensibilă și evidentă. Nu este numai o axiomă soteriologică sau un postulat. Sfântul Maxim nu arată numai plinătatea, „desăvârșirea” naturii umane a lui Hristos din cauza necesității răscumpărării – „ceea ce nu este asumat nu este vindecat.” El repetă cuvintele Sfântului Grigorie de Nazianz. Căci lumea a fost creată cu scopul ca în împlinirea soartei ei și pentru ca Dumnezeu să fie în toate și ca totul să fie în comuniune cu Logosul Înrupat. De aici este de înțeles că în Înrupare toată *totalitatea* naturii create – πάντα τὰ ἡμῶν – trebuie asumată de Logos și asimilată „fără nici o omisiune.”

În lumea căzută Înruparea se dovedește a fi răscumpărare, mântuire. Din vremuri imemorabile, a fost voită nu ca și mijloc al mântuirii, ci ca împlinire a existenței create în general, ca și justificare și ca temelie. Tocmai pentru acest motiv răscumpărarea nu este în nici un caz epuizată de anumiți factori negativi – eliberare de păcat, condamnare, decădere și moarte. Principalul lucru este faptul inseparabilității unirii naturilor –

intrarea vieții în existența creată. Pentru noi, este mai ușor să înțelegem Întruparea ca și o cale de mântuire. Tocmai acest aspect este cel mai important lucru dintre toate, căci noi trebuie mai întâi de toate să fim răscumpărați de Hristos și în Hristos.

Taina Dumnezeu-Umanității a fost activă în lume de la început. Sfântul Maxim distinge două momente și două perioade: taina întrupării divine și cea a „harului deificăției umane.” Vechiul Testament este încă o istorie necompletată a Bisericii. Evenimentul istoric al Evangheliei este centrul și diviziunea a două epoci, vârful și centrul mistic a iconomiei. Aceasta este împlinirea, încoronarea revelațiilor Logosului în lumea creată de Logos, în Legea și în Scriptura dată omului.

Hristos este născut dintr-o fecioară. Prin urmare, El este, mai întâi de toate consubstanțial cu noi – „cu aceeași natură.” El este născut nu din sămânță ci dintr-o naștere fecioarească imaculată, o naștere care a fost „controlată nu din legea păcatului ci din legea adevărului divin.” Prin umare El este liber față de păcat – păcatul ereditar care este transmis mai întâi prin „illegalitatea” concepției carnale, lucru care face ecou celor spuse de Sfântul Grigorie de Nyssa. El a primit natura umană primordială castă după cum a fost creată de Dumnezeu de la început, după cum a avut-o Adam mai înainte de cădere. Prin aceasta El „reînnoiește” natura, o pune lângă păcat „în care constă ruina.” De dragul mântuirii noastre, mai întâi, de orice Domnul se subordonează ordinii suferinței și decăderii. El acceptă voluntar moartea și mortalitatea, de care putea fi în întregime liber fiind fără de păcat. Domnul se spune consecințelor păcatului, fără să stea eliberat de păcat. În aceasta constă pocăința vindecătoare.

El devine om „nu după o lege a naturii,” ci după *voința iconomiei*. „Nevinovat și lipsit de păcat, El a plătit toată pedeapsa pentru umanitate, ca și când El ar fi fost vinovat și prin urmare ne-a făcut liber pentru harul original al împărăției. El s-a dat pentru noi cu costul răscumpărării și al eliberării și pentru patimile noastre cele

pierzătoare El s-a oferit cu suferințele Lui purtătoare de viață – vindecarea și mântuirea întregi lumi.”

Hristos înstră în ordinea lucrurilor „pasionale” sau „suferinde,” trăiește în ea, dar lăuntric rămâne liber și independent de ea. El este „înveșmântat” în capacitatea naturii noastre de a suferii – această frază este mai potrivită decât „patimă” – prin care suntem, atrași păcatului și prin care cădem sub puterea celui rău. Dar El rămâne lipsit de patimă – adică imobil și fără suferință, „non-pasiv,” liber și activ cu privire la stimulenții „reproșului,” „anti-naturali” sau „non-pasivi.” Aceasta este „nepieirea voinței,” „voința.” Prin abținerea, iubire și îndelungă răbdare Hristos a depășit ispitele și a pus în viața sa toate virtuțile și înțelepciunea.

Această *nepieire a voinței* este împuternicită mai târziu de nepieirea naturii – adică, de înviere. Domnul se pogoară chiar și până la porțile iadului, în domnia morții și o slăbește sau o depune. Viața se dovedește a fi mai puternică decât moartea. Moartea este biruită în înviere și prin abolirea oricăror suferințe, slăbiciuni sau decădere – adică domeniul „transformării” naturii în nepieire și veșnicie. Seria stadiilor este: existența; adevărata existență sau virtutea și existența veșnică care este în Dumnezeu sau mai bine spus „îndumnezirea.” În același timp există o serie de acțiuni răscumpărătoare: unire cu Dumnezeu în Întrupare, nepieirea voinței în dreptatea vieții și nepieirea naturii în înviere.

Pe de-a întregul, Sfântul Maxim accentuează activitatea integratoare a Dumnezeului Om. Hristos a îmbrățișat și a unit cu Sine totul. El a mutat seprațiile existenței. În nașterea sa impasivă el a combinat genurile masculin și feminin. Prin viața Sa sfântă El a combinat universul și paradisul. Prin înălțarea Sa El a combinat pământul și cerul, creatul și necreatul. El trasează și reduce totul la proto-început sau la proto-cauza. Nu numai fiindcă El este Logosul și îmbrățișează și conține totul în Sine dar și prin voința sa umană, prin voința Lui, care are a face cu voința lui Dumnezeu, care coincide organic cu ea și care este primită ca și propriul model sau măustră intimă.

În cele din urmă, căderea a fost un act al voinței și prin urmare o injurie a voinței umane, o nelegătură a voinței umane și a voinței lui Dumnezeu și a dezintegrare a voinței umane între patimi precum și subordonarea influențelor și impresiilor externe. Vindecarea trebuie să pătrundă în rana originală și în ulcerul original al păcătoșeniei. Vindecarea trebuie să fie restaurarea și vindecarea voinței umane în plinătatea ei, disciplina de sine, integritatea și acordul cu voința lui Dumnezeu – aceasta este obișnuita antiteză: neascultarea lui Adam și ascultarea și plecarea lui Hristos. Sfântul Maxim extinde aceasta în interpretarea sa ontologică.

Sfântul Maxim vorbește în limbajul lui Leonțiu. El opune *natura* (și esența), ca ceva general și puțin conceptibil – ceva care este capabil de a fi contemplat cu mintea – la *ipostas*, ca și la ceva concret și real – *πραγματικῶς ὑφιστάμενον*. Pentru el ipostazitatea nu este epuizată în trăsături sau „particularități” ci este mai întâi de toate o *existență independentă* – καθ’ ἐαυτό. “Ne-ipostazitatea” sau realitatea nu semnifică neapărat ipostazitate; adică independență, ci mai poate indica și “ipostazitate lăuntrică,” adică existență în altul cu un altul. Numai concretul și individualul este real. Pentru Leonțiu ipostasul nu este semnat de trăsăturile individualizatoare când mai mult despre chipul existenței și de viață. Ipостazitatea nu este o trăsătură specială și superfluă, ci o originalitate reală. Prin urmare, “ne ipostazitatea de sine” nu limitează și nici nu decrește plinătatea sau “perfectiunea” naturii. Plinătatea naturii este determinată și descrisă de trăsături generale, trăsături “esențiale” sau “naturale” – ele sunt “indicii ale desăvârșirii,” ale completitudinii sau plinătății.

Întruparea Logosului înseamnă primirea și includerea naturii umane în ipostasul nealterabil al Logosului. Hristos este unit, un “ipostas unit” care este ipostasul Logosului. Tocmai pentru acest motiv s-a spus: *Cuvântul trup s-a făcut*, căci Logosul este subiectul. După cum explică Sfântul Maxim, “a devenii” carne

înseamnă tocmai primirea în ipostas, “originea” și geneza printr-o astfel de acceptare.

Într-un anume sens, prin Întrupare ipostasul Logosului se schimbă din simplu în complex – “compus”; σύνθετος. Această complexitate înseamnă că ipostasul singur este dintr-o dată și neseparat ipostas; adică, centru personal pentru ambele naturi. Complexitatea constă în unirea naturilor care rămân fără nici o schimbare în caracteristicile lor naturale. Întruparea este „smerenia inefabilă a lui Dumnezeu,” *kenoza* Sa, dar nu este „împovărarea Dumnezeirii.” Umanul din ipostasul Logosului nu încetează a fi „consubstanțial” sau de aceeași esență cu noi.

Sfântul Maxim definește „unirea ipostatică” ca și unirea sau reducerea „naturilor sau esențelor diferite” *într-o unitate a persoanei* – ipostas. Naturile rămân diferite și lipsite de similaritate. „Diferențierea” lor nu încetează odată cu unirea și este păstrată în intra-comuninea lor indisolubilă și nestânjenită, în intra-petrație – περιχώρησις εἰς ἀλλήλας, care este stabilită de unire. „Spunând că Hristos este din două naturi, spunem că constă din divinitate și din umanitate la fel cum un întreg constă din părți; și spunând că după unire El este *în* două naturi, credem că locuiește în dumnezeire și în umanitate, la fel un un întreg constă din părți. „Părțile” lui Hristos sunt divinitatea și umanitatea Sa, în care și prin care El locuiește.” Mai mult El nu este „din două” sau în două ci simplu „două naturi.” Din moment ce nu există amestecare, este necesar să numărăm. Natura umană a lui Hristos este consubstanțială cu noi, dar în același timp este liberă față de păcatul original – aceasta se leagă de concepția imaculată a lui Hristos și de nașterea fecioarească. În alte cuvinte, natura umană primordială este realizată și împlinită din nou în Hristos în toată castitatea și curăția.

În virtutea acestei naturi ipostatice tot ceea ce a fost uman în Hristos a fost pătruns cu divinitate, îndumnezit și transformat – aici este folosit chipul fierului înroșit în foc. Aici umanului îi este oferită o nouă formă de existență și aceasta se leagă de venirea Logosului – în „cele din urmă El a devenit carne” cu scopul de a

reînnoi natura decăzută, de dragul unei noi forme de existență. Îndumnezeirea umanului nu înseamnă absorbția sau disoluția. Din contră, este în asemănarea către Dumnezeu sau în asemănarea cu Dumnezeu când umanul devine genuin ceea ce trebuie să fie. Omul este creat după chipul lui Dumnezeu și este chemat la asemănarea cu Dumnezeu. În Hristos este realizată cea mai înaltă și mai deplină măsură a acestei asemănări care întărește umanul în originalitatea sa genuin naturală. Îndumnezeirea înseamnă legătura indisolubilă, unitate și acord deplin. Mai întâi, există *inseparabilitatea* – care este întotdeauna „în comuniune una cu alta.” În virtutea unirii ipostatice Hristos, în timp ce este încă Dumnezeu, este întrupat dar nealterat și acționează în toate „nu numai ca Dumnezeu sau în conformitate cu Divinitatea Sa ci ca om, după umanitatea Sa.” În alte cuvinte, toată viața divină își trage umanitatea în sine și se manifestă sau curge prin aceasta. Aceasta este „o formă nouă și inefabilă de a revela acțiunile naturale ale lui Hristos” – într-o unire neseparată fără nici o schimbare sau decădere în ceea ce este caracteristic fiecărei naturi, „*imutabil*.”

Posibilitatea pentru o astfel de unire se găsește în „non-divinitatea” naturală a duhului uman care este legătura intermediară în unirea Logosului cu carnea animată, o idee luată din gândirea Sfântului Grigorie de Nazianz. Forma activității lui Hristos în umanitate a fost diferită de a noastră, mai înaltă decât ea și adesea mai înaltă decât natura, căci El a acționat în întregime liber și voluntar, fără ezitare sau bifurcare și într-o armonie imutabilă și chiar a unirii tuturor dorințelor cu voința Logosului. Din nou, aceasta a însemnat mai mult împlinirea măsurii umane decât abolirea ei. Voința lui Dumnezeu care motivează și formează voința umană este împlinită în toate. I se potrivește omului să facă voia lui Dumnezeu, acceptând-o ca pe a sa, căci voința lui Dumnezeu construiește și crează căi care corespund țelurilor și înțeleșurilor vieții umane.

Sfântul Maxim vede mai întâi unitatea vieții în unitatea persoanei. Fiindcă această unitate este realizată în cele două naturi

atât de deplin, natura umană este în general o asemănare a naturii divine. Rechemând asemănarea omului cu Dumnezeu face mai ușor pentru Sfântul Maxim să discearnă și să apere diofizitismul ortodox. Acesta a fost un argument important pentru monofizitism, dimpreună cu minimalismul lui antropologic și cu deprecierea lui. În Sfântul Maxim nu a mai existat acel vag care a rămas în Leonțiu în legătură cu analogia sufletului și a trupului. Sfântul Maxim respinge deschis posibilitatea amestecării sau conjugării ipostaselor pentru un anumit timp, decât noua lor separație sau restaurare. Prin urmare el neagă categoric chiar și posibilitatea logică a pre-existenței umanității lui Hristos mai înainte de întrupare. În general, el folosește comparația cu compoziția umană cu mare strângere de inimă. El accentuează că noi vorbim de Întruparea Logosului și de îndumnezeirea omului. Prin aceste motive el respinge brusc doctrina pre-existenței sufletelor ca fiind complet incompatibilă cu unitatea ipostatică adevărată a fiecărei persoane.

În doctrina celor două voințe și două energii în Hristos diofizitismul ortodox devine complet total și definit. Numai o mărturisire directă și deschisă a energiei umane naturale și a coînței în Hristos mută orice ambiguitate în doctrina Dumnezeului-Om. Premizele metafizice ale discuției Sfântului Maxim a celor două energii poate fi exprimată în următorul fel. Mai întâi, voința și energia sunt trăsături esențiale ale naturii duhovnicești – ele sunt trăsături *naturale*. Prin urmare, cele două naturi implică inevitabil o dualitate a energiilor naturale și orice remdiere în încunoștințarea indistinctivității lor a mărturisirii celor două naturi. În al doilea rând, trebuie să distingem clar și precis între *voința naturală* ca și tășătură primară sau caracteristică a existenței duhovnicești – Θέλημα φύσικόν – ca și *voință selectivă*, alegere volițională și variație între posibilitățile care diferă în semnificație și calitate – Θέλημα γνωμικόν.

Sfântul Maxim insistă asupra acestor deifinții preliminare cu detaliu, căci aici s-a descoperit neînțelegerea primară cu monofiziții. Monofiziții pretindeau o unire a voinței și a energiei în

Hristos, o unire a voinței *personale* și ipostatice, căci din moment ce Hristos este unul și voința Sa este una. Consecvent, o voință și o voinție. Nu include oare unitatea persoanei unitatea voinței? Și asumarea celor două voințe nu slăbește unirea persoanei Dumnezeuului Om? Neînțelegerea monofiziților a descoperit o problemă teologică autentică: ce poate însemna cele două voințe și cele două energii datorită unității subiectului? Pentru a începe, aici există două probleme esențiale. Conceptul „voință ipostatică” poate și el fi ambiguu: poate însemna fie absorția sau dezintegrarea voinței umane în unitatea divină dinamică sau asumarea unei a „treia” voințe, care corespunde cu un „ipostas complex” al Dumnezeuului Om, ca un principiu special separat și egal cu naturile care au fost unificate. Sfântul Maxim uită de această a treia aspect: întregul nu este un al treilea lucru – nu are o existență specială separată de componentele lui; întregul semnifică numai noua *formă* specială de existență acestor compotente, dar în același timp nu se ridică și nu este descoperită nici o nouă sursă de voință și energie.

Unitatea ipostasului din Hristos determină forma discernerii de sine a naturilor, dar nu crează o „a treia” realitate independentă. Ipostasul Dumnezeuului Om „are numai ceea ce este caracteristic fiecăreia din naturile sale.” Mai mult, ipostasul lui Hristos este, în cele din urmă, ipostasul Logosului, care este veșnic și nealterabil și care a devenit ipostasul pentru umanitatea pe care a primit-o. Consecvent, unitatea „voinței ipostatice” poate însemna practic numai unitatea voinței lui Dumnezeu, care absoarbe voința umană. Aceasta ar strica „desăvârșirea” și plinătatea compoziției uman din Hristos. Cel mai puțin putem vorbi despre o „asimilare” temporară și relativă a voinței umane de către Logos cu scopul adaptării *iconomice*. Aceasta ar însemna introducerea dochetismului în taina Întrupării.

Voința este o caracteristică sau trăsătură a naturii creative. Sfântul Maxim o definește ca „forța de a ne sârgui pentru ceea ce este conform naturii, o forță care îmbrățișează toate caracteristicile care aparțin esențială naturii.” Am mai putea adăuga: forța unui

suflet rațional, o sânguință rațională, care este „verbală” sau „logică,” o sânguință liberă și plină de măreție – κατ’ ἐξουσίαν. Voința ca și capacitate de a dori și a decide în mod liber este ceva înăscut. O natură „rațională” nu poate fi nimic altceva decât volițională, căci voința este esențial „despotică,” un principiu „dominator”; un principiu al determinării de sine, capacitatea de a fi definit de sine și prin sine. Aici este limita care divizează ființele „raționale” de cele „neraționale”, care se supun orbește voinței naturii. Ei au obiectat în fața Sfântului Maxim întrebând: nu există oare nici un fel de nuanță de necesitate sau inevitabilitate în înseși „conceptul” de natură care nu poate fi eliminat? Astfel, conceptul de „voință naturală” include o contradicție lăuntrică. Sfântului Atanasie i s-a reproșat același lucru în zilele lui și Teodoret i-a reproșat același lucru Sfântului Chiril.

Sfântul Maxim respinge acest reproș. Trebuie neapărat să spunem că Dumnezeu este forțat să fie, că este bun prin necesitate? În ființele create „natura” determină scoul și datoria libertății, dar nu o limitează. Aici ajungem la o distincție primară: *voință* și *alegere* – γνώμη. Am putea spune voință și dorință sau arbitralitate. Libertatea și voința nu sunt deloc arbitralitate. Libertatea voinței nu numai că pur și simplu aparține perfecțiunii libertății. Din contră, este o libertate diminuată și distorsionată. Libertatea genuină este o atracție nezdruclată, neperturbată a sufletului spre bunătate. Este un impuls integral de reverență și iubire. „Alegerea” nu este în nici un caz o condiție obligatoare a libertății. Dumnezeu voiește și acționează într-o libertate deplină, dar nu se clatină și nu alege. Alegerea – *προαίρεσις* – care ar fi mai bine exprimată prin „preferință,” după cum observă Sfântul Maxim, presupune bifurcație și vag – incompletitudinea și nestabilitatea voinței. Numai o voință slabă și fluctuantă alege și se clatină.

După idea Sfântului Maxim căderea voinței constă din pierderea integrității și a spontanietății, în faptul că voința se schimbă de la intuitiv la discursiv și în faptul că voința se dezvoltă într-un proces complex de căutare, proces și alegere. Astzfel i-au

naștere dorințele personale. Aici se lovesc și se luptă atracții nenumărate. Măsura desăvârșirii și a curăției voinței este simplitatea – integritatea și uniformitatea ei. Acest lucru este posibil numai prin: „facă-se voia Ta!” Aceasta este cea mai înaltă formă a libertății, cea mai mare realitate a libertății, care acceptă prima voință creată a lui Dumnezeu și prin urmare își exprimă propriile adâncimi genuine. Sfântul Maxim vorbește de realitatea și eficacitatea *voinței umane* din Hristos cu un accent special; altfel toată iconomia s-ar fi transformat într-o fantomă. Hristos, ca „omul nou,” a fost un om perfect sau complet și a acceptat tot ceea ce a fost uman cu scopul de a vindeca. A fost voința, dorința care a fost sursa păcatului în Adamul cel Vechi și prin urmare a fost voința care a cerut vindecarea tuturor. Mântuirea nu ar fi fost împlinită dacă nu ar fi fost acceptată și vindecată voința.

Toată natura umană din Hristos a fost fără de păcat și viciu, căci aceasta este natura celui dintâi. Această voință a fost prima voință care nu a fost atinsă de gravitatea păcatului. În aceasta constă toată originalitatea voinței umane din Hristos – diferă de a noastră numai cu privire la înclinarea spre păcat. Nu există ezitări sau contradicții. În interior este unificată și lăuntric este conformă cu voința Dumnezeirii. Nu există nici o luptă sau lovitură între cele două voințe naturale – și nici nu trebuie să fie! Natura umană este creația lui Dumnezeu, voința realizată a lui Dumnezeu. Prin urmare, în ea nu există nimic – și nici nu poate fi ceva – contrar sau opus voinței lui Dumnezeu. Voința lui Dumnezeu nu este ceva extern pentru voința umană, ci sursa și țelul ei, începutul și scopul. Această coincidență și acord constă în amestecarea lor.

Într-un anume sens acțiunile și voința din Hristos au fost mai înalte decât natura sau mai presus de ea. „Căci prin unirea ipostatică a fost în întregime îndumnezeită, motiv pentru care nu a fost deloc lipită de păcat.” Prin unirea ipostatică cu Logosul tot ceea ce este uman din Hristos a fost întărit și transformat. Această transformare este proclamată mai întâi în libertate deplină. Natura umană din Hristos este luată sub puterea necesității naturale, în

care se găsește numai în virtutea păcatului. Ea rămâne în limitele ordinii naturale, nu sub obligație ci voluntar și competent. Mântuitorul liber și voluntar își asumă toate slăbiciunile și suferințele omului cu scopul de a îl elibera de ele – la fel cum focul topește ceara sau soarele izgonește ceața.

Sfântul Maxim distinge o asumare duală – aceeași distincție apare mai târziu în Sfântul Ioan Damaschin. Mai întâi, există o asumare *naturală* sau *esențială*. Logosul acceptă toată plinătatea naturii umane în nevinovăția ei primordială și lipsă de vinovăție, dar în acea condiție slabă prin care a căzut prin păcat, cu toate slăbiciunile și lipsurile care sunt consecințele păcatului sau a răsplății pentru păcat care nu sunt păcătoase – ci așa numitele „patimi nereproșabile” ca foamea, frica, oboseala. În același timp, primirea slăbiciunilor sunt acte ale unei nesubordonări libere, căci în natura coruptă nu mai există nevoia de a fi sub puterea cuiva. Ar fi necesar să remarcăm că Sfântul Maxim atribuie direct omniștiința lui Hristos prin umanitate. După cum înțelege el, „ignoranța” a fost una dintre cele mai rușinoase lipsuri ale naturii umane în păcat. În al doilea rând, există o asumare *realtivă* sau *iconomică* – acceptarea în iubire și compasiune. Astfel Mântuitorul a acceptat păcatul și vina omului, slăbiciunea păcătoasă și vinovată. În portretizarea realizată de Sfântul Maxim natura umană a lui Hristos se dovedește a fi activă, eficace și liberă. Aceasta privește mai mult decât orice suferințele răscumpărătoare. A fost vorba de o *patimă liberă*, o acceptare liberă și o împlinire a voinței lui Dumnezeu. În viața castă a Mântuitorului a fost împlinită restaurarea chipului lui Dumnezeu în om – *prin voința umană*. Prin libera sa acceptare a curățirii suferinței, Hristos a distrus puterea păcatului și a dorinței libere a Vechiului Adam. Aceasta nu a fost o plată sau pedepasă pentru păcat ci mișcarea iubirii mântuitoare.

Sfântul Maxim explică lucrarea răscumpărătoare a lui Hristos ca restaurare, vindecare și adunarea întregii creații în termeni morali și ontologici. Iubirea este forța mișcătoare a mântuirii. Iubirea arătată pe Cruce cel mai mult. Lucrarea lui

Hristos v-a fi împlinită în a doua venire. Evanghelile duc la aceasta, la apariția „duhovnicească” a Logosului, a Dumnezeuului Om la fel cum Vechiul Testament a dus la Logosul întrupat. Aici Sfântul Maxim urmază motivul lui Origen.

Calea omului

Omul a fost creat în libertate. El a venit în ființă în libertate. Căderea a fost un act al voinței și păcatul constă mai întâi în voință – în condiția lui sau în forma lui. Omul este o ființă liberă. Aceasta înseamnă că el este o ființă volițională. Păcatul este o alagare falsă și un contrar fals și o arbitralitate a ființei. Răul este slăbiciunea și insuficiența voinței. Răul are o natură „eliptică.” Aici Sfântul Maxim se apropie foarte mult de Sfântul Grigorie de Nyssa și de gândirea exprimată în *corpus areopagiticum*. Răul nu există prin sine. Răul este perversiunea liberă a voinței raționale, care ne întoarce de la Dumnezeu, care îl contrazice pe Dumnezeu și întoarce la neexistență. Răul nu este „existent” mai întâi ca și o sânguință și în al doilea rând ca voință de nonexistență.

Căderea se manifestă mai întâi în faptul că omul cade în posesiunea patimii. Patima este o îmbolnăvire a voinței. Este o pierdere sau o limitare a voinței. Ierarhia forțelor naturale ale sufletului este pervertită. Rațiunea își pierde capacitatea și puterea de a controla forțele de mai jos ale sufletului – omul pasiv – adică „pasional” se subordonează forțelor elementare ale naturii sale și este excitat de ele – el se învâрте în mișcarea dezordonată a acestor forțe. Aceasta se leagă de orbirea duhovnicească. *Slăbiciunea* voinței este legată de *ignoranța* rațiunii ἀγνοια, ca fiind opusă lui γνώσις. Omul își uită și își pierde capacitatea de a contempla și a recunoaște pe Dumnezeu și divinul. Conștiința sa este îngreuită cu chipuri senzuale.

Păcatul și răul sunt mișcări în jos, departe de Dumnezeu. Omul nu numai că transformă și animează lumea sau natura, unde a fost plasat ca preot și profet, dar nu ridică natura mai presus de

nivelul său; ci mai mult o pogoară și se îneacă sub măsura lui. Chemat la îndumnezeire, el devine ca animalele slăbatice. Chemat al existență, el alege neexistența. Creat din suflet și trup, omul își pierde integritatea în cădere și se rupe în două. Minteia lui devine inferioară și devine implementată de chipuri pământeste și senzuale. Trupul lui devine opac.

În aceste concluzii generale despre natura și caracterul răului, Sfântul Maxim repetă niște opinii acceptate general. *Singurul lucru al acestui original în accentul său pus pe factorii voliționali.* Aceasta permite să dezvolte doctrina ascetică a „îspitirii” ca transformare a voinței cu o mai mare consistență. În general, în antropologia sa Sfântul Maxim este mai aproape de Sfântul Grigorie de Nyssa. Păcatul – adică „păcatul din voință” – omul „a fost îmbrăcat cu haine de piele.” Aceasta este slăbiciunea naturii – pasivitatea ei, îngreuierea ei și mortalitatea ei. Omul este atras în furtuna decăderii naturale. Pasivitatea ei este o anumită expunere imanentă la patimă, o demascare a contradicțiilor lui lăuntrice. Decăderea omului este cel mai mult proclamată în nașterea sa păcătoasă, o naștere din sămânță, din patimă masculină și voluptatea animalelor sălbatice. Aici Sfântul Maxim îi urmează Sfântului Grigorie de Nyssa. Prin această naștere păcătoasă se răspândește decădere și slăbiciunea naturii care s-a acumulat în lume. Pentru Sfântul Maxim „naștere” – γέννησις ca opusă lui γένεσις – este un sinonim pentru păcatul original și pentru păcătoșenie în general. Obiectiv, păcatul este calitatea de a nu mai avea ieșire din patimă – un cerc fatal: din nașterea pasională în nelegiuire și păcătoșenie prin decădere la decăderea morții. Mai întâi trebuie să fim vindecați printr-o nouă animare, prin intrarea lui Hristos în regiunea morții.

Libertatea omului nu a dispărut în cădere și în păcat – a slăbit numai. Inerția naturii a crescut mai mult după cădere – a fost lovită deplin prin petele patimilor „nenaturale” și „para-fizice” și s-a îngreuiat. Capacitatea pentru mișcare liberă, pentru circulație și întoarcere nu s-a uscat și nu a fost luată. În aceasta constă promisiunea învierii și a eliberării de sub puterea decăderii și a

păcatului. Hristos eliberează dar toți trebuie să acceptăm și să experimentăm această eliberare de sub puterea decăderii creativ și liber. Pentru acest motiv aceasta este o eliberare, o cale de ieșire din robie și opresiunea patimilor către libertate – o mutare de la pasivitate la activitate – de la pasivitate (de la a fi inclus în rotația naturii neverbale) la mobilitate, la creativitate și la „ispitire.”

Sfântul Maxim face o distincție clară între acești doi factori: *natură* și *voliție* sau *voință*. Hristos vindecă natura odată pentru totdeauna, fără o participare a persoanelor individuale sau chiar independent prin participarea lor posibilă – chiar și păcătoșii vor fi înviați. Toți trebuie să fie eliberați printr-o „ispitire” personală. Toți sunt chemați la eliberarea lor – cu Hristos și în Hristos.

Viața creștină începe cu o nouă naștere, în cristelniță. Este darul lui Dumnezeu. Este o participare într-o naștere curată și castă din Hristos prin Fecioara. Trebuie să abordăm botezul cu credință și numai prin credință primim darurile Duhului Sfânt care ne sunt oferite. În botez sunt oferite forțele sau energiile – δυνάμεις – pentru o nouă viață sau posibilitatea unei noi vieți. Realizarea lor este datoria unei „ispitiri” libere. Omului îi este dat „harul inocenței” – τῆς ἀναμαρτυρίας. El nu mai poate greși, dar nu mai trebuie să păcătuiască. El trebuie să devină desăvârșit. El trebuie să împlinească poruncile și să activeze în sine niște principii bune.

Harul prin taine îl eliberează pe om, îl scoate din primul Adam și îl unește cu al doilea Adam. Îl ridică mai presus de măsurile naturii – căci a început îndumnezeirea. Aceasta este numai împlinirea chemării naturale a omului, căci el a fost creat să crească, să devină mai sus decât sine. Tocmai pentru acest motiv activitatea harului nu este numai externă și nu este forțată. Harul presupune susceptibilitate și exactitate. „Voința” presupune depozitarea harului. Sfântul Maxim consideră că sinergismul dintre „voință” și „har” este evident. Harurile date în taine trebuie păstrate și hrănite. Numai prin voință ele se pot schimba în activitatea Omului Nou. Tainele și „ispitele” sunt doi factori indisolubili și indivizibili ai

vieții creștine. Din nou, calea pogorării și a urcușului uman, întâlnirea tainică a lui Dumnezeu și a omului este în Hristos. Aceasta se leagă de viața personală a fiecărui creștin. În fiecare suflet Hristos trebuie să se nască și să „devină întrupat” din nou – după cum scrie Sfântul Pavel în Galateni 2; 20: „dar Hristos trăiește în mine.” Aceasta se leagă de biserică ca trup al lui Hristos. În Biserică Întruparea continuă și este împlinită. Dumnezeu când se smerește și se pogoară trebuie recunoscut și încunoștințat. În aceasta constă tema „ispitirii” și a istoriei – a mișcării spre întâlnire, abnegație de dragul îndumnezeirii.

„Ispita” este mai întâi o luptă cu patimile, căci țelul „ispitei” este *apatia*. Patima este un aranjament fals al voinței către ceea ce este mai jos, către senzual, în loc de duhovnicesc, de ceea ce este mai sus. În acest sens este o pervertire a ordinii naturale, o distorsiune a perspectivei. Răul înseamnă a preferință spre senzual. Tocmai în calitatea de a fi fals preferat senzualului sau vizibilului devine păcătos, periculos, veninos, rău. „Vizibilul” trebuie să semnifice și să manifeste „invizibilul” – adică duhovnicescul. Într-o astfel de transparență simbolică să tot înțelesul și justificarea existenței. Consecvent, „vizibilul” devine lipsit de sens când devine netransparent, când acopere și ascunde duhovnicescul, când este perceput ca ceva final și suficient prin sine. Nu vizibilul ci o evaluare excesivă și falsă a vizibilului este ceea ce este rău și păcătos.

Patima este o *supra-evaluare* sau *preferință*, o anumită afecțiune pentru lumea senzuală. „Patima este o mișcare nenaturală a sufletului, printr-o iubire illogică sau prosteacă și ură față de ceva senzual sau de dragul a ceva senzual. Din nou: răul este o judecată păcătoasă despre lucruri cunoscute care suntacompaniate de folosința lor aparentă.” Sfântul Maxim repetă schița obișnuită a dezvoltării patimii: în jurul imaginii senzuale care este introdusă în suflet. Puncte false de cristalizare se ridică în viața duhovnicească a omului. Pentru acest motiv, toată structura duhovnicească iasă din ordine. Se pot distinge trei tipuri de patimi: *mândria* (carnală), *violența* (sau ura) și *ignoranța* (orbirea duhovnicească). Lumea patimii este

eterogenă și amplă. În ea există doi poli: plăcerea și mărirea. În același timp Sfântul Maxim accentuează că omul se găsește constant sub influența secretă a forțelor demonice. Diverși demoni se plimbă în jurul fiecărui suflet, încercând să îl ispitească, să îi creeze interes față de senzual și să aclameze mintea și suspiciunea duhovnicească. Această influență demonică este un factor destul de puternic. În același timp, rezultatul luptei depinde de voința și de alegerea ultimă.

Răul și patima au o natură dinamică. Este o evaluare falsă asupra lucrurilor și un comportament violent care este și el fals fiindcă ne scoate de la scopurile genuine în golăteala și impasul neexistenței. Este lipsit de scop și prin urmare nu realizează nimic. Din contră, ne pierde și ne rupe. În alte cuvinte, este dezacord, dezordine, dezintegrare. Am putea spune că este *illegalitate*, *nelegiuire* – ἀνομία. Legea formează în general o contrabalanță la ilegalitate și lipsă de legiuire. Este mai mult „legea naturală” care este înscrisă în natura omului ca o cerere de a trăi „în conformitate cu natura.” Prin contemplare lumea poate înțelege că această „lege naturală” este măsura și voința lui Dumnezeu, care a fost stabilită pentru ceea ce există.

Legea este ordine, măsură, armonie, coerență și structură. Orișicum, este foarte greu pentru om în slăbiciunea lui căzută să fie condus numai de această „lege naturală.” Lui i s-a dat o lege scrisă, legea poruncilor. În conținut aceasta este aceeași lege a naturii, dar este exprimată și expusă diferit. Este mai simplă, mai comprehensibilă și mai accesibilă. Tocmai pentru acest moment nu este suficientă. Este numai un prototip – un prototip al Evangheliei și al legii duhovnicești, care este mai adâncă și mai înaltă decât natura și care îl duce pe om la Dumnezeu. Acestea sunt trei expresii diferite ale unei singuri legi, o singură desemnare și o chemare la viața umană. *Motivul legii* ca o măsură, mai internă decât externă este important.

Una din datoriile „ispitei” este *organizarea* sufletului. Victoria asupra patimilor este organizarea primară. Acesta este

aspectul formal. În esență, este purificare, *catharsis* și eliberare față de slăbiciunile și cătușele senzuale. *Catharsis* înseamnă organizare – orânduirea și restaurarea adevăratei ierarhii a valorilor. „Facerea” ascetică – *καθάρσις* – sau „o filosofie practică” este depășirea sau eradicarea patimii din sufletul uman. În ea, principalul lucru nu sunt acțiunile externe definite, ci lupta lăuntrică. Mai întâi, dorința și patima trebuie controlate – puse într-o structură strictă a sufletului. Aceste forțe mai joase, dar naturale, ale sufletului trebuie direcționate în spre țeluri care sunt genuine și divine prin puterea discreției raționale. Minte trebuie să „domine” omul căci ea este centrul tuturor puterilor sufletului. Minte trebuie să își dobândească centrul și sprijinul în Dumnezeu. Acesta este factorul *abstinenței*. Aici de obicei se apelează frecvent la metode de terapie drastice. Suntem forțați să tăiem și să eradicăm înclinațiile și predilecțiile voinței. Mai există un aspect – „patimile involuntare,” suferințele. Marcul Ascetul a scris despre patimile „libere” și „involuntare”. Mai mult, ispita și testarea prin suferință, tristețea de suferință. În esență, acesta este o tristețe lumească și rea, o patimă nestăfîsfăcută, dorința de bucurii. Trebuie să *îndurăm* aceste „patimi involuntare,” aceste suferințe, fără să plângem lipsa de bucurii.

Este și mai greu să depășim ura și mânia. Pentru a tempera lipsa de temeritate și grijă i-a ceva mai mult. Este un fel de lipsă de sensibilitate față de iritații. Astfel forțele pasionale ale sufletului sunt subjugate, mai mai rămâne ceva. Trebuie barată calea către ispite. Aceasta implică, pe de o parte, exercizarea simțurilor și pe de altă parte o *luptă mentală*, curățirea și depășirea gândurilor cuiva. Aici este rezolvată problema ascetică, căci altcumva pericolul păcatului este generat din nou. Trebuie scoase gândurile în timp ce ne centram atenția pe altceva, pe disciplinarea în rugăciune și sobrietate duhovnicească – sau trebuie să le neutralizăm în timp ce cultivăm un fel de indiferență față de ele în sine. Aici facerea se întoarce de la pozitiv la negativ. Nu numai că trebuie să tăiem patimile ci și să facem binele. *Apatia* nu se termină cu o simplă superstiție a patimilor ci semnifică și un anumit stadiu pozitiv a

sufletului. „Facerea” începe cu frica lui Dumnezeu și este împlinită în frică. Iubirea scoate frica – o schimbă într-un tremurat reverent.

În același timp mintea începe să vadă clar și se maturizează în contemplație cu scopul de a devenii capabilă să se ridice mai sus. *Apatia* și *gnosis* duc la iubire divină. În ea există stadii și este tocmai elementul „ispitei,” succesului și al desăvârșirii. Curtarea iubirii curate și indivizibile este limita și datoria „facerii” ascetice. Iubirea răsare și absoarbe toate mișcările duhovnicești în măsura în care crește „ispita” și este încoronată și se termină cu iubirea. Iubirea este liberă. „Facerea” ascetică, activitatea ascetică este depășirea și epuizarea mândriei păcătoase care este împlinită în iubire. Iubirea este abnegația completă și lipsa de egoism, când sufletul nu vede nimic mai mult decât cunoașterea lui Dumnezeu.” Sfântul Maxim numește această iubire *ἀγάπη*. Mai târziu, *erosul* divin răsare tocmai din înălțimile acestei vieți tainice. Iubirea dă naștere la cunoaștere, „*gnosis*.” Această *cunoaștere* înseamnă *contemplare*, „contemplare naturală” – adică judecarea măsurilor divine ale existenței. Există cinci teme primare ale cunoașterii sau contemplației: cunoașterea lui Dumnezeu; cunoașterea vizibilului; cunoașterea invizibilului; cunoașterea providenței lui Dumnezeu și cunoașterea judecății lui Dumnezeu. Această enumerare a celor cinci „contemplații” pare că merge înapoi la Origen și se găsește și în Evagrie Ponticul. Din nou, și aici există stadii. Mai întâi, sunt cunoscute numai temelii – *logoi* – ale existenței naturale, apoi lumea intelectuală devine de înțeles. Numai la final mintea care este întărită în „ispită” îl poate cunoaște pe Dumnezeu. „Cunoașterea teologică” sau „cunoașterea neuitată” este realizată numai prin ispite.

Prin contemplație Sfântul Maxim înțelege în general nu numai percepția simplă a lucrurilor după cum sunt ele oferite în existența zilnică, ci o intuiție duhovnicească unică și un dar cu o iluminare benefică. Contemplația este o *cunoaștere a Logosului*, percepția lumii în Dumnezeu sau a lui Dumnezeu în lume după cum este ea implantată în simplitatea divină incomprehensibilă.

Numai prin iluminare duhovnicească mintea poate obține capacitatea de a recunoaște energiile Logosului care sunt ascunse și secrete sub acoperământ senzual. Contemplația este inseparabilă față de rugăciune. În penetrarea contemplativă la sursele și la temelile creative ale existenței, mintea umană devine ca cea divină – devine un Logos mic care reflectă pe marele Logos.

Acesta este un al doilea stadiu al restaurării duhovnicești – *apokatastasis*. Dar nu este limita sau vârful urcușului duhovnicesc. În contemplare, mintea cunoaște lumea intelectuală și pe cea mentală și pe Dumnezeu ca și Creator, Oferitor și Judecător. Orișicum, mintea trebuie să părăsească lumea mentală și pe cea intelectuală și să urce și mai sus la întunericul tainic al divinității. Acesta este țelul și problema „ispitei” – întâlnirea cu Dumnezeu și gustarea sau pre-gustarea extazului divin. Aceasta este nivelul și condiția adevăratei rugăciuni. Mintea se ridică mai sus de forme și idealuri și comunică cu unitatea divină și cu pacea. Ea cunoaște Treimea transubstanțială în această lume și este reînnoită în chipul Treimii. Pe culmi eremitul devine templul și schitul Logosului. Își găsește liniștea față de toate bunele așezăminte ale lui Dumnezeu și astfel este împlinită taina unității inefabile. Aceasta este căsătoria și întronarea Logosului. În esență creștinul călătorește toată calea cu Hristos, căci El trăiește în Hristos și Hristos în El. Împlinirea poruncilor îi unește cu Hristos, căci ele sunt energiile lui. Contemplarea duce la Hristos, Logosul întrupat, ca și la sursa și centrul unei lumi ideale.

Sfântul Maxim vorbește mult și în detaliu despre Hristos mișcându-se tainic și trăind în sufletele care cred. Aici el se sprijină pe Sfântul Grigorie de Nazianz, în special pe *Orațiile* Sfântului Grigorie la Crăciun și Paște. Acesta este unul din motivele Sfântului Maxim pentru ascetism – o viață în Hristos. Un alt motiv se întoarce la Sfântul Grigorie: contemplarea Treimii. Și aici, Sfântul Maxim este mai aproape de Evagrie Ponticul. Prin Evagrie, el a primit moștenirea lui Origen. El a purtat în minte evlavie și pietatea lui Origen și a schimbat-o în propria lui sinteză. În adăugire, el a respins rezolut conjuncturile și concluzile metafizice ale lui Origen.

În general, Sfântul Maxim nu a fost destul de original în ascetismul lui. Toate ideile lui pot fi găsite în scriitori și învățători mai timpurii. Sfântul Maxim voiește numai să accepte doctrina acceptată, dar oferă o sinteză și nu o compilație.

Soarta omului este decisă în Biserică. Biserica este chipul și asemănarea lui Dumnezeu fiindcă este unită: „căci prin harul credinței, împlinește în credincioși aceeași unitate neamestecată pe care Creatorul, care produce toate, o produce în diferite lucruri existențe prin introspecțiile lui nesfârșite ale înțelepciunii.” Biserica unește pe toți credincioșii în sine. Mai mult, Hristos unește și reunește în sine creațiile lui care și-au primit existența de la El. În același timp Biserica este chipul și asemănarea întregii lumi, un fel de *microcosmos*. Biserica este asemănarea omului, un fel de „*macro-umanitate*.” Biserica i-a formă și crește până ce îi acomodează și îi preînchipuie pe toți cei care i-a chemat și ales. Apoi v-a venii sfârșitul lumii. Timpul și mișcarea vor înceta. Totul se v-a opri, se v-a așeza. Lumea v-a muri căci se v-a ramolii. Partea sa vizibilă v-a muri, dar v-a fi înviată din nou în ziua obsoletă a așteptatei învieri. Omul se v-a ridica în lume sau cu lumea ca o parte din întreg, ca și marele în cel mic. Învierea v-a fi o renaștere și o animație. Decăderea nu v-a mai exista. Dumnezeu v-a fi toate în toți. Totul v-a devenii un simbol perfect al unui singur Dumnezeu. Totul îl v-a manifesta pe Dumnezeu. Nu v-a mai rămâne nimic afară de Dumnezeu – ἐκτός θεού.

Sfântul Maxim pomenește binecunoscuta analogie a fierului înroșit în foc. Totuși, în focul divin nici natura, nici omul și nici chiar „despotismul” omului sau libertatea lui nu vor fi consumate. În reflecțiile lui eshatologice Sfântul Maxim este foarte aproape de Sfântul Grigorie de Nyssa și prin el de Origen. Întreaga lui *schemă a gândirii* este aceeași: dezintegrarea și restaurarea armoniei primordiale – adică *apocatastaza*, dar o *apocatastază a naturii*, nu a libertății. „Natura” v-a fi restaurată în întregime. Aceasta nu înseamnă că libertatea v-a fi redefinită ca bine. Nu înseamnă încă, căci libertatea sau voința este o realitate specială care nu este în nici un

fel redusă la ceva. S-ar putea crede că Sfântul Maxim a vorbit despre această originalitate sau iraționalitate a voinței din experiența luptei ascetice. Pentru a recunoaște binele nu înseamnă al iubii sau a îl alege. Omul este capabil de a nu se îndrăgosti cu binele recunoscut. Aici Sfântul Maxim este de partea Sfântului Grigorie de Nyssa.

Logosul v-a fi toate pentru toți, dar nu v-a exista nu sabbat binecuvântat și o odihnă pentru toți. Pentru drepti, focul divinității v-a fi descoperit ca și o lumină care iluminează. Pentru cei nedrepți se v-a descoperi ca o flacără arzândă care încorsetează. Pentru oamenii care și-au ținut puterile lor naturale în „ispită” v-a fi bucurie și repaus. Pentru cei nepregătiți v-a fi numai durere și neliniște. Toată natura v-a fi restaurată în măsurile ei primordiale și naturale în *apocatastază*. Dumnezeu în iubirea sa nemăsurată v-a îmbrățișa toată creația, binele și răul. Tuturor li se v-a permite să se bucure în iubire și în bucurie și toți se vor bucura într-un fel similar („analogic”). Sfântul Maxim face o distincție între *îndumnezeire prin har* – *κατά χάριν* – și unire sau unificare fără har *παρά τήν χάριν*. Tot ceea ce există comunică cu Dumnezeu în măsura în care își are existența de la El și își menține puterile active.

Aceasta nu este o comuniune nebenefică. În împlinirea soartelor Dumnezeu v-a restaura în întregime creația sa nu numai în neexistență ci și în existența veșnică. În buna-existență, căci ea nu poate fi oferită din afară, nu poate fi oferită fără acceptarea și crearea iubirii. Dumnezeu v-a da păcătoșilor și v-a întoarce tot ce au pierdut prin păcat, restaurând sufletele lor în plinătatea forțelor și a capacităților lor naturale. Ei vor primi capacitatea cunoașterii duhovnicești și evaluare morală. Ei îl vor cunoaște pe Dumnezeu. Probabil că ei vor pierde amintirea păcatului și vor veni la o anumită înțelegere – *τῇ ἐπιγνώσει*. Ei nu vor primi comuniune cu binecuvântările lor – *οὐ τῇ μεθέτει τῶν ἀγαθῶν*. Numai dreptii vor fi capabili de bucurie și savurare. Numai ei vor primi comuniune cu Viața, în timp ce răi care au căzut în gândurile și dorințele lor vor fi departe de Dumnezeu, goliți de viață și în decădere și moarte

continuă. Ei nu vor gusta viața și vor fi chinuți din cauză că nu s-au pocăit, de conștiința căii nesimțite pe care au abordat-o până la sfârșit. Aceasta v-a fi tristețea și supărarea ultimă. După noțiunile Sfântului Maxim, nu este Dumnezeu cel care îi v-a pregăti chinul păcătosului în ziua judecății. Extazul și bucuria sunt posibile numai prin concordanța *liberă a voinței umane* cu *voința divină*, printr-o împlinire liberă și creativă a definițiilor umane, prin iluminare și transformarea voinței în creație prin porunci.

Sfântul Maxim nu asumă că cunoșterea clară a adevărului trebuie să determine inevitabil voința adevărului. Sfântul Maxim respinge deschis concepția lui Origen de *apocatastașă*. Singur, răul și păcatul există numai în voință, dar aceasta nu înseamnă că ele se vor dispersa ca fantomele. Ca și ascet și teolog care a apărut realitatea libertății umane și a voinței umane în Hristos, Sfântul Maxim nu s-a putut ajuta să fie în contradicție cu Origen și origeniști în intelectualismul lor.

Distincția soartei dincolo de mormânt este baza finală și justificarea „ispitei.” Cu o puternică forță se v-a pătrunde la judecata de apoi. Omul este chemat la creativitate și la muncă, chemat la instalarea voinței lui Dumnezeu în a sa. Numai oameni de bunăcredință, oameni cu aspirații drepte vor găsi satisfacție în destinul lui Dumnezeu și limita și plinirea vieților lor în iubire și bucuria comuniunii cu Dumnezeu. Pentru alții, *voința* lui Dumnezeu v-a rămâne un act extern. Îndumnezeirea este țelul creației și tot ceea ce a venit în ființă a venit pentru acest motiv. Totul v-a fi îndumnezeit – Dumnezeu v-a fi în toți și în toate. Nu prin violență. Îndumnezeirea trebuie acceptată și experimentată în libertate și iubire. Sfântul Maxim a ajuns la această concluzie tocmai din doctrina precisă a celor două voințe și două energii.



Sinodul Ecumenic Șase

Împăratul Constans II (641-668) a fost asasinat în baia sa în 668. Fiul său, Constatin IV (668-685) a schimbat polițele religioase ale lui Cosnatns II. El a reușit să rămână în bune relații cu papa Vitalian (657-672), papa Adeodatus (672-676), papa Donus (676-678) și cu papa Agato (678-681). Sfântul Maxim Mărturisorul a fost în curând acuzat de definiția credinței Sindoului Ecumenic Șase. Actele sunt păstrate în originalul grec (Mansi 11, 195-922) și în două versiuni latine. Fără să se asemene iuțelii Sinodului Ecumenic Cinci al lui Iustinian, Sinodul Ecumenic Șase a durat aproximativ zece luni, din noiembrie 680 până în septembrie 681. În scrisoarea sa către împăratul Constantin IV papa Agaton, după ce a scris că este dificil să se găsească persoane competente care să fie trimise la sinod, oferă o mărturisire a credinței din scaunul apostolic roman.

„Mărturisim Sfînta și nedespărțita Treime; adică, Tatăl, Fiul și Duhul Sfînt de a fi o divinitate, o natură și o esență. Mărturisim că Treimea are o voință naturală, o putere, o operație, o domnie, o maiestate, potență și mărire. Ceea ce se spune despre Sfînta Treime este esențial un număr singular pe care îl înțelegem că se referă la natura celor trei persoana consubstațiale... dar când facem o mărturisire cu oprivire la cele trei persoane ale Sfîntei Treimi, Fiul lui Dumnezeu sau Dumnezeu Cuvîntul și de taina acestei adorabile iconomii după carne, afirmăm că toate lucrurile sunt duble într-unul și același Domn Iisus Hristos după tradiția evanghelică... Îi mărturisim cele două naturi ale Sale, [natura] Sa umană prin care există. Mărturisim că fiecare din naturile Lui își are propria proprietate că divinul are toate lucrurile care sunt divine fără de nici un păcat. Recunoștem că fiecare [din cele două naturi] ale unuia și aceluiași Logos întrupat... Logosul lui Dumnezeu este neconfuz, inseparabil și neschimbat. Noi detestăm egal blasfemia diviziunii și a amestecării. Când mărturisim două naturi și două voințe naturale și două operații naturale în Domnul Iisus Hristos,

nu afirmăm că ele sunt contrare sau corespund un alteia (ca cei care greșesc de la calea adevărului și din ceea ce face tradiția apostolică). Această lipsă de evlavie să fie departe de inimile credincioșilor nu ca fiind separate... în două persoane și subzistențe, dar spunem că Domnul Iisus Hristos are două naturi la fel cum are două voințe naturale și operații, divină și umană: operația divină și cea umană o are în comun cu Tatăl din veșnicie; cea umană a primit-o de la noi, luată din natura noastră în timp. Aceasta este tradiția apostolică și cea evanghelică, pe care maica duhovnicească a fericitului imperiu, Biserica Apotolică a lui Hristos o ține. Aceasta este expresia curată a evlaviei. Aceasta este profesiunea adevărată și imaculată a religiei creștine, care nu a fost inventată de înșelăciunea umană, ci care a fost învățată de Duhul Sfânt prin apostoli. Aceasta este doctrina irepresibilă a sfinților apostoli...”

Lunga scrisoare a papei Agaton către împăratul Constantin IV conține o expresie deplină a primatului roman, o expresie deplină a conștiinței Romei de poziția ei în Biserică.

„Acesta este rolul adevăratei credințe, care este maica duhovnicească a celui mai liniștit imperiu, Biserica apostolică a lui Hristos, atât în proprietate cât și în adveristate ținute și apărute cu energie; care după cum este dovedit de harul lui Dumnezeu nu a greșit niciodată de la calea tradiției apostolice, nici nu a fost lipsită de inovațiile eretice, ci de la început a primit credința creștină de la întemeietorii ei, apostolii lui Hristos și a rămas neperversită până la final, după promisiunea divină a lui Domnului și Mântuitorului, pe care l-a vorbit în evangheliile spunând: „Petre, iată Satana a voit ca să te sucească precum grâul; dar m-au rugat pentru tine ca să nu eșueze credința ta. Când vei fi convertit, întărește pe frații tăi.”

În rămășița lungii sale scrisori către papa Agaton se prezintă și se comentează textele biblice care descoperă două voințe în Hristos. El apoi prezintă catene din citatele părinților care susțin doctrina celor două voințe în Hristos, urmate de comentarii la catene. Peste tot, papa Agaton leagă primatul Romei și acceptarea Romei a celor „cinci sinoade ecumenice sfinte.” Din moment ce

Scaunul Apostolic al Romei are o astfel de mărturisire de credință, din moment ce scaunul apostolic al Romei „nu poate greși” – nu se mai face nici o mențiune despre papa Honoriu – papa Agaton îl roagă pe împărat ca mărturisirea credinței să fie acceptată de toată Biserica.

Papa Agaton a ținut un sinod la Roma. Papa a trimis o scrisoare a acestui sinod cu legații lui. În această scrisoare există o mărturisire mai deplină a credinței.

„Credem în Dumnezeu Tatăl, făcătorul cerului și al pământului și a tuturor celor văzute și nevăzute și într-unul născut Fiu al lui Dumnezeu care a fost născut mai înainte de toate veacurile, Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat, luminează din lumină, născut iar nu făcut, din esența Tatălui, din aceeași esență ca a Tatălui; prin care s-au făcut toate lucrurile din cer și de pe pământ. Și în Duhul Sfânt, Domnul și dăătorul vieții, care purcede de la Tatăl și este închinat și mărit cu Tatăl. Treimea în unitate și unitatea în Treime; o unitate în ceea ce privește esența, dar o Treime de persoane sau Ipostase [subzistențe]. Din aceste Persoane una este esența sau substanța sau natura, adică una este Dumnezeirea, una veșnicia, una puterea și una împărăția, una mărirea, una adorația, una voința esențială și operația Treimii Sfinte și esențiale, care a creat toate lucrurile și le conține.

„Mărturisim că Treimea Sfântă și consubstanțială, Dumnezeu Logosul care a fost născut din Tatăl mai înainte de toți vecii, în zilele din urmă ale lumii pentru noi și pentru mântuirea noastră s-a pogorât din cer și a fost întrupat de la Duhul Sfânt și de la Fecioara, sfânta, imaculata și pururea fecioara Maria, Maica lui Dumnezeu care a fost născut din ea și a devenit om, Dumnezeu din Dumnezeu Tatăl, dar om după feciora Maria, întrupat din carnea sa cu un suflet rațional și inteligent: dintr-o esență cu Dumnezeu Tatăl cu privire la dumnezeirea Sa și de o esență cu noi cu privire la umanitate și asemenea cu noi cu excepția păcatului. A fost răstignit sub Ponțiu Pilat, a suferit, a fost înmormântat și a înviat din nou; s-

a suit la ceruri și șade de-a dreapta Tatălui și v-a venii din nou să judece vii și morții, a cărui împărăție nu v-a avea sfârșit.”

„În acest domn al nostru, Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, îl încunoștinăm că există din două naturi neconfuze, neschimbate, indivizibile, diferența naturilor nefiind în nici un caz luată de unire, ci proprietățile naturii fiind păstrate și fiind în același fel păstrate într-o persoană și Ipostas [subzistență], fără să fie împrăștiat și divizat în două persoane și fără să fie confuză într-o natură compusă. Mărturisim unul și același fiu născut, Dumnezeu Logosul, domnul Iisus Hristos, nu unul în altul sau adăugat unul în altul, ci același în două naturi – în dumnezeire și în umanitate după unirea ipostatică. Logosul nu a fost schimbat în natura cărnii și nici carnea schimbată în natura Logosului, căci ambele au rămas ceea ce sunt prin natură. Discernem numai prin contemplație distincția între naturile unite în El care neconfuz, inseparabil și neschimbat au fost compuse. Ele sunt înălțimea divinității și smerirea cărnii, fiecare natură păstrând după unire caracterul ei propriu fără nici un defect, fiecare formă acționând în conformitate cu cealaltă care îi este proprie. Logosul a lucrat ceea ce îi este propriu Logosului și carnea cea ce îi este propriu cărnii; din care una strălucește cu minuni, cealaltă se pleacă dincolo de injurii. După cum mărturisim că există două naturi și esențe, dumnezeirea și umanitatea, neconfuze, indivizibile și neschimbate [unite], la fel și regula evalviei ne instruește că există două voințe naturale și două operații naturale, ca om și Dumnezeu desăvârșit, unul și același domn Iisus Hristos. Aceasta este ceea ce ne învață tradiția apostolică și cea evanghelică a Sfinților Părinți și a Bisericii Ortodoxe.

Scrisoarea continuă accentuând că a fost credința și această credință a fost așezată la sinodul lateran la care a fost prezidat papa Martin I. Există și o apologie în întârzierea trimiterii legaților. Trebuie notat că papa Agaton menționează că el a nădăjduit ca „fratele lui episcopul Teodor, arhiepiscopul și filosoful insulei Marii Britanii a fost capabil să participe la sindoul ținut în Constantinopol. Acesta este Sfântul Teodor de Tars (602-690),

diaconul grec care a fost recomandat de monahul african Adrian pentru a umple poziția de Arhiepiscop de Cantenbury. Este evident că papa Agaton a voit să trimită o delegație respectabilă la Constantinopol. Scrisoarea s-a terminat cu accentul pe primatul roman. „Noi ne sârguim ca commonwealthul imperiului nostru creștin să fie arătat mai sublim decât toate națiunile, căci în el s-a întemeiat scaunul lui Petru, prințul apostolilor, prin autoritatea cărora națiunile creștine cinstesc și venerază cu noi, prin reverența apostolului Petru.” Textul grec are un final ușor diferit.

La sesiunea a șasea a Sindoului Ecumenic Șase s-a luat o acțiune directă asupra răspunsului scrisorilor papei Agaton și a profesiei de credință. S-a spus că împăratul a zis: „fie ca George sfântul nostru arhiepiscop al orașului nostru și fie ca Macarie, venerabilul arhiepiscop de Antiohia... să spună dacă se pleacă forței – *ἐὶ στοιχοῦσι τῇ δυνάμει* – cu privire la sugestiile trimise de Agaton, papă a vechii Rome și de acest sinod. Răspunsul a fost afirmativ pentru George și episcopii plecați ai patriarhatului Constantinopolului. „Am examinat toată forța sugestiilor trimise de sfinția voastră de către Agaton, sfântul papă al vechii Romei și de acest sinod și am scrutinizat lucrările Părinților care sunt înmagazinate în patriarhatul meu și am găsit că toată mărturiile sfinților părinți care sunt conținute în aceste sugestii sunt de acord și nu diferă de Sfinții Părinți. Prin urmare, îmi dau aprobarea lor și profesez ceea ce cred.” Textul de acord al episcopilor subiecți ai Constantinopolului este: „noi, Domnul nostru acceptând învățăturile sugestiilor trimise sfinției voastre de Agaton, papă al vechii Rome și a altor sugestii care au fost adoptate de sinodul sub care se află și urmând sensul conținut aici, profesăm și credem în Domnul Iisus Hristos, Dumnezeu adevărat, că există două naturi neconfuze, neschimbate, nedivizate și două voințe naturale și două operații naturale. Toți cei care au învățat și spun că există o voință și o operație în Domnul Iisus Hristos îi anatematizăm. Patriarhul Macarie al Antiohiei a refuzat să fie de acord. „Nu spun că există două voințe și operații în *iconomia* întrupării Domnului Iisus Hristos,

ci o voință și o operație teandrică.” Patriarhul Macarie și ucenicii lui, reprezentați de monoteiști, și-au prezentat pozițiile lor în timpul sesiunilor cinci și șase. Acțiuni împotriva patriarhului Macarie au început numai la sesiunea a unsprezecea și au continuat în sesiunea a doisprezecea. La sesiunea a treisprezecea patriarhul Macarie a fost depus și s-a condamnat monotelismul.

„După ce am reconsiderat, după promisiunea pe care am făcut-o în fața înălțimii voastre, scrisorile doctrinare ale lui Serghei, odată patriarh al acestui oraș protejat de Dumnezeu către Cirus, care era atunci episcop de Fasis și lui Honoriu, odată papă a vechii Rome, la fel de bine ca și scrisoarea lui Honoriu către Serghei, am găsit că aceste documente sunt destul de străine dogmelor apostolice, declarațiilor Sfintelor Sinoade și tuturor părinților și că ele urmează învățăturile false ale ereticilor. Le respingem ca fiind otrăvitoare sufletului. Numele acelor oameni ale căror doctrine le respingem trebuie încredințate de la Sfânta Biserică a lui Dumnezeu; adică Serghei, episcop al acestui oraș imperial care a fost primul care a scris această doctrină lipsită de evlavie. Cel al lui Chir al Alexandriei, al lui Pyrrhus, Paul și Petru care au murit ca episcopi ai acestui oraș și au gândit la fel cu noi. Cel al lui Teodor, odată episcop de Faran, de trei ori binecuvântatul episcop Agaton, papă al vechii Rome, în sugestia sa către puternicul Împărat, respins din cauza că au fost orientați contrar credinței noastre ortodoxe, dintre care toți sunt subiectul anatemei. Prin aceasta ei vor fi excomunicați din Sfânta Biserică a lui Dumnezeu, la fel cum a fost și Honoriu care a fost papă al vechii Rome din cauza a ceea ce a găit scris lui de Serghei, că în toate aspectele el a urmat punctele sale de vedere și a confirmat doctrinele lui. Am examinat scrisoarea sinodală a lui Sofronie de binecuvântată pomenire, la un anumit moment patriarh al Sfântului oraș al Ierusalimului și am găsit în conformitate cu adevărata credință și cu învățăturile apostolice și cu cele ale Părinților. Am primit-o astfel ca fiind ortodoxă și demnă de salutat Sfintei și Biserici apostolice și am decretat că se cuvine ca numele lui să fie pus în dipticele Sfintelor Biserici.”

În lunga sa ediție de credință Sindoul Ecumenic Șase se reafirmă Crezul de la Nicea, Crezul Sinodului Ecumenic al Doilea și apoi se recită definiția credinței Sinodului de la Calcedon la care adaugă:

„Definind toate acestea declarăm că în El există două voințe naturale și două operații naturale indivizibile, inconvertibile, inseparabile, neconfuze, după învățăturile Sfinților Părinți. Aceste două voințe nu sunt contrare una alteia – după cum cred ereticii, ci voința sa umană urmează și nu este rezistentă și respingătoare, ci mai mult subiectul voinței lui divine și omnipotente. Căci se cuvenea ca carnea să fie mișcată dar să fie subiectul voinței divine, după cum crede Atanasie. Apoi definiția continuă concluzionând: „căci nu vom admite o singură operație naturală în Dumnezeu și în creatură, la fel cum nu o exaltăm la esența divină care este creată și nici nu aducem jos mărirea naturii divine unui loc care se cuvine creaturii. Recunoaștem minunile și suferințele ca fiind ale unei peroane. Păstrând neconfundarea și indivizibilitatea, scurtăm această mărturisire, crezând că Domnul nostru Iisus Hristos este unul din Treime și după întrupare Dumnezeu adevărat, spunem că naturile lui au răsarit în ipostasul lui în care a îndeplinit minuni și a îndurat suferințe, prin toată conversația lui *iconomică* – δι’ ὀλης αὐτοῦ τῆς οἰκονομικῆς ἀναστροφῆς – și nu în aparență ci în faptă și aceasta prin diferența naturii care trebuie cunoscută în aceeași Persoană, căci deși sunt unite fiecare natură voiește și face lucruri cuvenite ei indivizibil și fără confuzie. Prin urmare, mărturisim două voințe și două operații, care se potrivesc în El pentru mântuirea neamului omenesc.”

Afirmația finală a însemnat interdicția scrierilor, compunerii, gândirii sau învățaturii diferitelor credințe. Pentru aceasta Sfântul Maxim a avut de suferit.





Capitolul șapte

Sfântul Ioan Damaschinul

Nu se cunosc multe despre viața Sfântului Ioan Damaschinul. Biografiile cunoscute nouă au fost compuse mai târziu – numai în secolul al unsprezecelea – și este greu să alegem ceea ce este autentic și indiscutabil. Sfântul Ioan a fost un nativ al Damascului și a fost născut într-o familie bogată mansur – numele înseamnă „cel victorios.” El a fost născut la finele secolului al șaptelea. Anul exact nu poate fi determinat – cărturarii diferă în stabilirea anului nașterii sale în jurul lui 645 către 675. Bunicul și tatăl Sfântului Ioan Damaschinul au avut slujbe imperiale, mai întâi sub bizantini și apoi după 636 sub conducătorii arabi ai Damascului. Tatăl său, Serghei (Ibn-Serjun) a slujit în palatul califului ca și „mare logotet.” Sfântul Ioan a primit o educație bună. După povestire, a studiat cu Cosma Melodul care mai târziu a devenit episcop de Maiuma și cu un alt Cosma care a fost un prizonier răscumpărat din Sicilia. Interesele teologice s-au deșteptat în el destul de timpuriu.

Sfântul Ioan i-a urmat tatălui său ca și logotet la calif. Nu știm exact când Sfântul Ioan a părăsit palatul și a intrat în mănăstirea Sfântul Sava de lângă Ierusalim. Se poate presupune că aceasta a avut loc mai înainte de începutul controverselor iconoclaste. Adresele remarcabile ale Sfântului Ioan în apărarea sfintelor icoane i-au atras o atenție universală.

Biografiile Sfântului Ioan vorbesc de persecuție și calomnie împotriva lui la palatul califului, de o pedeapsă crudă și de o vindecare miraculoasă. În mănăstire a dus o viață strictă, retrasă de smerenie și ascultare – acest lucru este descris într-o binecunoscută poveste biografică. Aici Sfântul Ioan a scris mult, răspunzând cu agerime temelor teologice ale zilei și în același timp a compus psalmi. După cum a indicat chiar el, a fost hirotonit preot de patriarhul Ioan V (705-735) al Ierusalimului – în orice caz nu mai înainte de 734. Nu a stat în Ierusalim destul de mult. Nu știm când a murit Sfântul Ioan cu exacitate. Există evidențe care indică că a murit mai înainte de Sindoul Iconoclast din 754. Data morții sale este calculată între 749-750.

Scrierile Sfântului Ioan Damaschinul

Locul Sfântului Ioan Damachinul în istoria teologiei este determinat de lucrările lui de o natură sistematică. *Fântâna cunoștinței* care îi este dedicată lui Cosma de Maiuma – πηγή γνώσεως, este o colecție dogmatică care constă din trei părți neegale. Prima, „capitolele filosofice” sau dialectica [*Dialectica*] a fost compusă în stilul lui Aristotel – a se vedea interpretările lui Porfirie și Amonius Sacas. Aici Sfântul Ioan discută definițiile conceptelor primare. În același timp este un fel de teologie naturală, „cunoaștere a ceea ce există.” A doua parte a *Fântânii cunoștinței* Sfântului Ioan este intitulată *Pe scurt despre erezii*. Este un fel de listă a ereziilor și deziluzilor, aproximativ o sută și trei, compuse în special din surse literare – începând cu *Fanarionul* lui Epifanie. Textele citate despre deziluzile mesalienilor și citatele din Filon despre esență și ipostas sunt interesante. Acest fel de schiță ereziologică se termină cu o mărturisire teologică de credință. A treia parte a *Fântânii cunoștinței* Sfântului Ioan este *Ektesis* sau *Expunerea credinței ortodoxe*. Este un sistem experimental. Materialul a fost colectat destul de egal și multe din articolele de credință nu sunt abordate – de exemplu nu există nici o secțiune specială despre

Biserică. În expunerea lui nu există o ordine strictă. Sfântul Ioan are cel mai multe de spus despre temele hristologice. Se resimte că ele au fost topici urgente și perturbatoare destul de recent.

În *Expunere a credinței ortodoxe* Sfântul Ioan Damaschinul urmează destul de literal, părinților de mai înainte, în special pe Sfântul Grigorie de Nazinaz și pe „marele Dionisie.” Mai puțin frecvent dar încă folosiți sunt capadocienii, Sfântul Chiril și Leonțiu al Bizanțului. El se referă la alți părinți destul de rar. Între părinții latini el îl menționează pe papa Leon. Nu se referă la scriitori pre-niceieni.

Sfântul Ioan Damaschinul nu are nici o pretenție de independență. Din contră, el încearcă să exprime opinii ale credinței general acceptate. În același timp el investighează liber și creativ tradiția teologică și distinge între ceea ce este primar și ceea ce este secundar. Nu intră în argumente discutabile, dar nici nu ascunde problemele. În filosofie Sfântul Ioan Damaschinul se bazează pe Aristotel dar este mai mult un eclectic. În mai multe cazuri este mai mult un platonist în special prin influența autorităților patristice ca Sfântul Grigorie de Nazinanz și Pseudo-Dionisie.

Influența codului lui dogmatic – acest cuvânt este mai acurat decât un sistem – a fost mare în estul grecesc și în vestul latin, deși Sfântul Ioan nu a avut nici un succesor creativ în Bizanț. *Expunere a credinței ortodoxe* a fost tradusă în siriacă, arabică, armeniană, bulgară veche sau slavonă, gregoriană și latină. Traducerea latină a fost realizată numai în secolul al doisprezecelea la instrucțiile papei Eugeniu III (1150) și această traducere grea a fost folosită de Petru Lombardul și de Toma de Aquino. Traducerile slavone au fost făcute în secolul al zecelea. Traducerea arabică ar fi putut fi făcută în timpul vieții Sfântului Ioan.

Între scrierile lui dogmatice cu un conținut personal și cu o natură polemică, trebuie să menționăm mai întâi de toate *Discursuri împotriva iconoclaștilor*. Există trei discursuri și ele au fost scrise între 726 și 730. Sfântul Ioan Damaschinul își susține

argumentele teologice cu o colecție a mărturiilor patristice și alte evidențe.

Cartea Sfântului Ioan *Împotriva iacobiților* – cunoscută în două mărturii – este de interes. Atașate de ea sunt un număr de schițe polemice individuale și polemice ale monofiziților, monotelitelor și maniheilor.

Este necesar să notăm celebra colecție de *Comparații sacre* [Sacra paralela]. Este un cod de texte și dictoane patristice la diferite probleme de credință și evlavie, organizate într-o ordine alfabetică pe subiecte. Tot materialul a fost organizat sistematic în trei secțiuni: *Despre Dumnezeu*; *Despre om* și *Despre virtuți și vicii*. Copii de manuscris al acestei ediții originale au fost păstrate. Acestea ar putea fi atribuite Sfântului Ioan Damaschinul. După aceasta colecția lui a fost subiectul relucrării de mai multe ori.

Lucrările Sfântului Ioan Damaschinul ca psalmist cer o atenție specială. Chiar și Teofan l-a numit „valul de aur” – „chrysorrhoea” – „din cauza abundenței în El a harului Duhului Sfânt, care curge în cuvinte și viață.” Este dificil să determinăm precis volumul psalmodiei Sfântului Ioan. Este cu greu posibil să determinăm compoziția *Octoihului* ca lucrarea lui personală – este munca unui anumit număr de generații, la care a participat și Sfântul Ioan Damaschinul. Unii cred că el a pus ordinea serviciilor la un plan definit. Dogmatica de duminica probabil că îi aparține, la fel ca și canoanele de duminica, care în conținut sunt hristologice. Ar trebui menționat și slujba de paști în special – ca întreg, nu numai canonul – și un număr de canoane pentru sărbători – Crăciun, Bobozează, Schimbareala față, Înălțarea, Bunevestire, Adormirea etc. În adăugare mai există și celebrele sale ode de înmormântare.

Odată cu Sfântul Ioan Damaschinul și cu Cosma de Maiuma, influența Sfântului Grigorie de Nazianz este foarte perceptibilă. De exemplu, a se vedea *scolia* compusă de Cosma poeziei Sfântului Grigorie. Influența sfântului Ioan în poezia liturgică estică a fost decisivă și ea s-a resimțit și în vestul latin.

Sfântul Ioan Damaschinul s-a angajat în lucrarea exegetică destul de puțin. El a scris un comentariu lipsit de originalitate *Comentariu la Epistolele Sfântului Pavel*, un comentariu folosit de oameni ai bisericii de mai apoi și de teologi inclusiv Teofilact al Bulgariei. Unele predici au fost păstrate, între care unele ale sărbătorilor Bunevestiri și Schimbării la Față care sunt extrem de interesante. Ar fi encesar să notăm un număr de articole individuale care au un conținut ascetic și etic. Autenticitatea lucrări intitulate *Varlaam și Ioasaf* au fost discutate pe larg. Deși anumiți cărturari sunt convinși că este lucrarea Sfântului Ioan, este încă posibil să nu fie încă autentică și ar fi putut fi compusă în mijlocul secolului al șaptelea în mănăstirea Sfântul Sava de un anumit Ioan.

Sistemul teologic al Sfântului Ioan

Ca teolog Sfântul Ioan Damaschinul a fost un colecător de materiale patristice. În Părinți el a văzut învățători „inspirați de Dumnezeu” și pastori „purători de Dumnezeu.” Între ei nu poate exista nici o contradicție: „un părinte nu luptă împotriva părinților, căci toți dintre ei sunt părtași ai Duhului Sfânt.” Sfântul Ioan Damaschinul nu a colectat opinile personale ale părinților ci *tradiția patristică*.” O opinie individuală nu este o lege pentru Biserică, scrie el și apoi îl repetă pe Sfântul Grigorie de Nazianz: o vrabie nu face o vară. O tradiție a bisericii nu poate depăși tradiția bisericii de la un capăt la altul.”

Sfântul Ioan este aproape de capadocieni și de *corpus areopagiticum*. În hristologie îl repetă pe „Leonțiu al Bizanțului” și Sfântul Maxim Mărturisitorul. Legătura cu capadocienii și cu „marele Dionisie” este proclamată mai întâi în formularea problemei cunoașterii lui Dumnezeu în capitolele *Expoziției credinței ortodoxe*. Sfântul Ioan începe cu o mărturisire a inscrutabilității Dumnezeirii și limizează inchizivitatea teologică la „limitele veșnice,” limitele Revelației și „tradiției lui Dumnezeu.” Nu tot ceea

ce poate fi cunoscut poate fi exprimat cu ușurință. Adevărul existenței lui Dumnezeu are o evidență naturală și imutabilă și este înțeles din examinarea lumii. Ceea ce este Dumnezeu „în esență și în natură” este incomprehensibil și incognoscibil. Din contră, putem percepe cu o anumită evidență ceea ce nu este Dumnezeu. Mai întâi, sunt posibile definițiile negative. „Prin negația a toate” spusă despre creația unui lucru este comprehensibilă: „nelimitarea și imposibilitatea de a fi pătruns.” În al doilea rând, există cunoașterea a ceea ce nu este esența lui Dumnezeu, ci „se referă la nătră.” Așa sunt definițiile lui Dumnezeu ca Înțelept și Bun. Numele pozitive de acest fel semnifică pe Dumnezeu ca autor al toate în revelația Sa creativă față de lume și acestea sunt o distincție între teologia apofatică și cea catafatică. Catafatic, putem vorbi numai de acțiunile lui Dumnezeu sau „energii” având în vedere că forma catafatică nu ascunde înțelesul apofatic. Gândirea teologică catafatică trebuie să se bazeze și ea pe mărturia directă a revelației.

În mărturia lui despre doctrina Treimii Sfântul Ioan din nou repetă pe capadocieni și cel mai mult pe Sfântul Grigorie de Nazianz. El accentuează inefabilitatea și imposibilitatea cunoașterii tainei Treimii. „Credeți că Dumnezeu are trei ipostase. Dar cum? El este mai presus de orice „cum.” Dumnezeu este inscrutabil. Nu spuneți: cum este Treimea o Treime, căci Treimea nu poate fi analizată.” Este imposibil să vorbim de o imagine potrivită sau de un exemplu pentru comparație. „Există o unitate și o Treime – a fost și v-a fi veșnic. Prin credință este cunoscută și venerată – prin credință și nu prin investigație, sau demonstrație. Cu cât este mai mult investigată, cu atât mai puțin cunoscută, cu cât se iscă mai multă curiozitate cu atât mai mult se ascunde.”

Aceasta nu înseamnă că adevărul unității divine este indistinct sau surd pentru rațiune. Din contră, în revelația treimică sunt rezolvate contradicțiile gândirii naturale care oscilează constat între politeismul păgân și monoteismul stagnant al evreilor. Antinomia este mutată în sinteză: „din doctrina evreilor reiese Unitatea naturii, din elinism reiese diferența ipsotaselor.” Urmând

capadocienilor, Sfântul Ioan Damaschinul vorbește mai mult de diferența ipostaselor. În ființa singură a lui Dumnezeu cele trei ipostase sunt unite fără amestecare; ele sunt separate inseparabil – în aceasta constă taina. În aceasta constă diferența incomensurabilă între existența divină și creație.

În existența creată noi dintr-o dată vedem realitatea diferenței ipostaselor sau „indivizibililor”; și apoi „cu mintea și gândirea” percepem comunalitate, legătură și unitate. Căci în lume există numai indivizibile, indivizi și ipostase și ceea ce este comun și care nu există prin sine, ci numai în mai mulți. Aceasta se bazează pe Aristotel. Prin urmare aici mergem înapoi la aceea ce este secundar în comun, aruncând identicul, caracteristicile repetate sau trăsăturile. În alte cuvinte, creația în domeniul multiplicității, în care descoperim comunul, similarul, identicul, unitul cu mințile noastre și prin reflecție. Este o regiune a unei existențe separate, o regiune a numărului în sensul strict al cuvântului: doi, trei mai mulți.

Despre Dumnezeu trebuie să vorbim diferit. Dumnezeu este unul în esență și se descoperă ca unul. Credem într-un singur Dumnezeu: un singur început, o singură esență, o sinugră putere, o singură forță, o singură voință, o sinugură acțiune, o singură împărăție. Percepem unitatea lui Dumnezeu dintr-o dată și în realitate. „Știm de un Dumnezeu dar cu gândirea înțelegem diferența de caracteristici în dumnezeire” – adică diferența în proprietățile ipostatice. Într-un singur Dumnezeu „înțelegem” diferențele trinitare, Tri-unitatea ipostaselor. Venim *la ipostas*, dar nu venim la ele, venim mental la ele, nu ca la „indivizi” separați sau „indivizibili” ci inseparabil, „chipuri neamestecate ale existenței veșnice.” Distingem ipostasele *numai în gândire* (numai în „reflecție intelectuală” – ἐπινοια), dar aceasta nu micșorează ireductibilitatea lor ontologică. Cuvântul ἐπινοια înseamnă același lucru în gândirea Sfântului Ioan Damaschinul la fel ca și în gândirea capadocienilor: mai întâi o „anumită reflecție și o intensificare care simplifică și clarifică integralul și percepția nedivizată precum și cunoașterea lucrului” care descoperă complexitate și varietate în ceea ce la

început părea simțurilor simplu. Varitatea există cu adevărat. Din Unitate *coborâm* la Tri-unitate. Tri-Unitatea este în întregime reală, dar reală într-un fel diferit din toată multiplicitatea în indivizibilitatea unei singure ființe. „În Treimea Sfântă și cea mai înaltă, comunalitatea și unitatea sunt percepute în fapt actual și nu în meditație din cauza coeternității persoanelor și din cauza identității esenței lor, acțiunii și voinței, din cauza unanimității gândirii și a identității puterii și energiei. Nu spun „asemănare” ci „identitate.” Există o esență, o bunătate, o forță, o putere. Una și aceeași. Nu trei care sunt similare una alteia, ci una și aceeași mișcare a trei ipostase – $\mu\lambda\alpha\ \kappa\alpha\iota\ \eta\ \alpha\upsilon\tau\eta$. Fiecare este unită cu celelalte cu nimic mai puțin decât cu sine.”

Prin urmare distincția este *numai gândire* – distincția nu trece peste separație. Este o separație inseparabilă, căci Ipostasele lui Dumnezeu nu sunt similare, ci *identice în esență*. Nu este comunalitatea trăsăturilor și a caracteristicilor cea care le unește, ca și cum comunalitatea trăsăturilor și a caracteristicilor unește ipostasele create într-o singură formă. Din contră, diferența de trăsături sau „particularități” nu face decât să marcheze tri-unitatea „formelor de existență” incommensurabile și ireductibile în unitatea esențială a vieții divine. Dumnezeu este o „singură esență simplă în trei ipostase complete, mai presus și deasupra oricărei perfecțiuni.” Unitatea divină nu este compusă din ipostase, dar constă în trei ipostase, este în Trei și este Trei. Fiecare din cele trei are un „ipostas complet”; adică, o plinătate completă a existenței, la fel cum orice piatră este „completă” și nu este o simplă parte a unui aspect. „Numim ipostasele complete pentru a nu introduce complexitate în Unitatea divină, căci compunerea este începutul discordiei” – compoziția nu va oferi o soliditate actuală, continuitate și unitate.” „Din nou spunem,” continuă Sfântul Ioan că cele „trei ipostase sunt *situate unul în altul reciproc*.”

Dumnezeirea singur nu contrară doar din ipostase, dar nici nu se împarte în ipostase, pentru ca toată *plinătatea naturii divine este conținută egal și identic* în toate și în fiecare. „Particularitățile”

distinctive nu au o natură „accidentală” ca în cazul indivizilor creați. „Dumnezeirea este indivizibilă în diviziune”; și ceea ce este comun în ceea ce este divizat este inerent în ele „individual și unit.” Tatăl este lumină, Fiul este lumină, Duhul Sfânt este lumină; dar lumina întreit strălucitoare este una. Dumnezeu este unul și nu trei. Domnul este unul – Sfânta Treime. Consubstanțialitate înseamnă tocmai această identitate concretă a esenței – nu o comunalitate abstractă, ci identitate. Căci „originea” celui de al Doilea și al Treilea ipostas din primul nu introduce nici o diviziune sau distribuție, căci în Treime nu există nici o fluctuație. Sfântul Ioan Damaschiul repetă constant cuvântul „lipsă de fluctuație” – ἄρρετος. Tatăl nu găsește expresie sau se extinde în Fiul și Duhul. Tot ce are Tatăl au și Fiul și Duhul, în timp ce făcând abstracție de sine de la diferențele ipostatice incomensurabile. “Ipostasele locuiesc și sunt stabilite unul în altul.” Ele sunt permanente și nu pot fi mutate unul din altul. Ele sunt acomodate într-unul “fără nici o distrugere sau amestecare sau contopire.”

Ipostasele diferă în ceea ce nu poate privi esența căci după cum ne reamintește Sfântul Ioan constat, “toată natura divină se găsește în toate ipostasele – toate în Tatăl, toate în Fiul și toate în Duhul Sfânt.” Numele Tatălui, Fiului și a Duhului Sfânt semnifică forma existenței și forma relațiilor reciproce ale ipostaselor. Ce semnifică aceste “relații”? Ca opuse relațiilor între ipostasele create, a căror existență nu presupune o situație în care ele sunt în relații definite una cu alta, ipostasele divine nu sunt distinse una de alta decât prin “particularitățile” corelative. Aceste trăsături, caracteristici sau “particularități” care nu sunt “accidentale.” Ele coincid cu existența ipostaselor. Ipostasele divine au o natură inseparabil identică – nu aceeași natură.

Taina vieții divine este descoperită în “relațiile” trinitare – *singurătatea ar fi lipsită de iubire*, o temă pe care Richard de Sfântul Victor o v-a pleua și dezvoltă, deși într-un context *filioque*. Sfântul Ioan Damaschinul nu dezvoltă această gândire și în general nu intră într-o expunere speculativă a gândirii. El se limitează la o repetiție a

concluzilor patristice timpuri. “Prin cuvântul Domnului au fost stabilite cerurile...” τὼ λόγῳ τοῦ κυρίου οἱ οὐρανοὶ ἐστερεώθησαν καὶ τῷ πνεύματι τοῦ στόματος αὐτοῦ ἡ δύναμις αὐτῶν. Această linie din *Psalmi* [32: 6 în *Septuaginta*] și în alte texte similare, au fost de mai multe ori obiectul interpretării trinitare la părinții estici mai înainte de Sfântul Ioan Damaschinul. Aceasta este legată de o trăsătură tipică a noțiunii estice a relației între ipostasele al doilea și al treilea: ca Logos și naștere, Fiul și Duhul Sfânt originează din Tatăl “unit” – ἅμα, “co-originat” din *El ζυμῶσθαι*.

În acest sens forma estică a reprezentării diferă substanțial de cea vestică – analogia cu sufletul uman, de exemplu, în gândirea trinitară a lui Augustin. Pentru est forma antică a reprezentării tainei Treimii a rămas tipică – a început cu contemplarea Primului Ipostas ca și început singur și sursă a dumnezeirii. În vestul latin un tip de idee diferit, pentru care este caracteristic de a începe cu contemplația „naturii” generale a Dumnezeirii a fost menținută de la Augustin. Sfântul Ioan Damaschinul aparține în întregime tradiției estice. Dacă el spune că din teologie începem din Uniatate pentru a ajunge la Tri-Unitate sau Treime, aceasta nu înseamnă că începem prin contemplarea unei „naturi” comune. Înseamnă recunoașterea Tatălui în Dumnezeu. De aici, Tatăl Unuia Născut Fiu și începutul Duhului Sfânt care purcede din veșnicia Fiului. „Credem într-un singur Dumnezeu” – aceasta înseamnă în singur Dumnezeu Tatăl.

Fiul și Duhul sunt anumite „energii” ipostatice ale Tatălui și originează – sau mai acurat, „co-originează” – din Tatăl. Ele co-originează, dar într-un astfel de fel că nașterea Fiului este mai întâi tainică și incomprehensibilă. Există un anumit fel de „condiție, de a îi place lui Dumnezeu pentru co-originea Duhului însoțitor, „care purcede prin Fiul și se odihnește în El” – ἀναπαυόμενον. Există o ordine tainică care îi place lui Dumnezeu – τάξις – a ipostaselor divine, care este semnificată și schimbată de ordinea numelor și care nu mai permite nici un aranjament. Nu în acest sens trebuie înțelese cuvintele celebre ale Sfântului Ioan Damschinul. “Unitatea,

mișcându-se din veșnicie la dualitate s-a oprit în Treime. Aceasta este ceea ce avem – Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt.”

Tatăl, ca numele Primului ipostas, indică relația Sa cu al doilea – și numai cu al doilea căci trebuie să adăugăm că “paternitatea” și “filiațiunea” sunt corelative. Fiul nu îl purcede pe Duhul Sfânt. “Duhul Sfânt nu este Fiul Tatălui, ci Duhul Tatălui, *purzând* de la Tatăl.” Duhul Sfânt își are existența din Tatăl “nu din chipul nașterii, ci *după chipul procesiunii*,” deși pentru doi diferența între chipul nașterii și procesiunii este vagă. În orice caz, numele Tatălui se referă la Primul Ipostas ca fiind începutul celui de al doilea. În același timp Sfântul Ioan Damaschinul, urmând Sfântului Grigorie de Nazianz, numește primul ipostas “nenăscut” cu scopul de a arăta lipsa lăuntrică a Tatălui de început – faptul că Tatăl este *primul* și începutul Ipostasului, “începutul dumnezeirii,” “singura” și cauza de “pre-început” a vieții divine, rădăcina și sursa Dumnezeirii.

Fără început Tatăl este începutul – “fără de început”; adică începutul extra-temporal și extern al “coeternilor” – Ipostasele al doilea și al Treilea. Numai Tatăl este începutul sau cauza “naturală” în viața Treimii. “Fiul nu este numit o cauză,” căci El este din Tatăl. Numele primar al celui de al doilea ipostas este Fiul și corespondent proprietății ipostatică este nașterea, nașterea afară din timp și fără început, naștere “din natura Tatălui” – adică, “acțiunea productivității naturale” a dumnezeirii. Ca o “acțiune a naturii” Sfântul Ioan urmând restului părinților antici, contrastează nașterea cu creația, un “act al voinței” sau al dorinței. Nașterea divină este fără început sau sfârșit – este mai înaltă decât orice schimbare sau origine. Nu există nimic creat, nimic mai întâi, nimic al doilea, nimic de tipul relației “stăpân-sclav” în Sfânta Treime. Fiul este sfatul, înțelepciunea și puterea Tatălui. Nu mai există nici un alt Logos, Înțelepciune, Putere sau Voință în Tatăl pe lângă Fiul. Fiul este *chipul* Tatălui, un chip viu, “natural,” identic “prin natură.” El este ca și Tatăl în toate și identic cu El în toate – el poartă pe tot Dumnezeu în El.”

Pentru Sfântul Ioan Damaschinul numele de Duh Sfânt indică mai mult un fel de respirație divină – πνεῦμα din πνεῖν – decât duhovnicie. În acest înțeles există un anumit nume al celui de al treilea ipostas. Duhul Sfânt *purcede din Tatăl* – ἐκπορεύται. Tatăl „proiectează” Duhul – προβάλλει și este „proiectatorul” – προβλεῦς, πηγὴ προβλητικῆ – în timp ce Duhul Sfânt este proiecția – πρόβλημα. În mărturisirea Sfântului Ioan, Duhul Sfânt *purcede de la Tatăl* – ἐκ τοῦ πατρὸς, dar prin Fiul δι’ υἱοῦ. Duhul Sfânt, după cum îl definește Sfântul Iacon, este forța Tatălui și descoperire dumnezeirea ascunsă, *care purcede din Tatăl prin Fiul*, din câte știe El.” Este cu greu orice îndoială aici că Sfântul Ioan Damaschinul are în minte numai pogorârea sau misiunea temporală a Duhului Sfânt în lume pentru revelația și iluminarea creaturilor. Duhul Sfânt este “forța Tatălui care proclamă dumnezeirea ascunsă.” Numai în revelație este Duhul Tatălui. În explicația sa la Treime de trei ori iluminată Sfântul Ioan Damaschinul spune direct: “*Duhul Sfânt purcede de la Tatăl prin Fiul, dar nu filial.*” În cartea sa *Împotriva maniheiilor* Sfântul Ioan scrie: “Tatăl există veșnic, avându-și Logosul din Sine și prin Logos pe Duhul Sfânt, *care purcede din El.*” În același timp, această “mediere” tainică a Fiului în procesiunea intra-trinitară veșnică a Duhului din Tatăl “prin Fiul” susținută de Sfântul Iacon, nu este în nici un caz echivalentă cu acea “cauză” prin care Tatăl este începutul existenței ipsotatice a Duhului Sfânt. Astfel că orice noțiune despre “co-cauzarea” “prin Fiul” este exclusă. “De Duhul Sfânt spunem că este *din Tatăl* și îl numim Duhul Tatălui, *dar nu spunem că Duhul este din Fiul.*” Profesăm că El ni s-a descoperit și ni s-a dat prin Fiul” [*Evanghelia Sfântului Ioan* 20, 22]. “Duhul Sfânt este Duhul Fiului, nu din El, ci ca prin El, purcezând din Tatăl. Căci singurul autor, singurul Cauzator este – μόνος αἴτιος – singur Tatăl.”

Sfântul Ioan Damaschiunul distinge cu grijă între ἐκ și διὰ și din διὰ el nu compromite nici un factor cauzal. “Prin Fiul” se exprimă o relație complet specială între ipostasul al doilea și al treilea – un fel de “mediere” a Fiului ca “începând” din ordinea

Sfintei Treimi, ca un al doilea mai înainte de al treilea.” Duhul Sfânt este din Tatăl, Duhul este din Fiul *dar nu din Fiul*. Duhul este Duhul gurii lui Dumnezeu, proclamtorul Logosului. Duhul Sfânt este un chip al Fiului, la fel cum Fiul este un chip al Tatălui. Aceasta însemnă că Logosul este descoperit în Duhul Sfânt la fel cum Tatăl este descoperit în Logos. Logosul este crainicul minții și Duhul Sfânt este discernerea Logosului. Duhul Sfânt, *care purcede din Tatăl*, se odihnește în Fiul ca și putere de manifestare. Vorbind de aparență, de “trecerea” și de “iluminarea” Duhului Sfânt prin Fiul, părinții secolului al patrulea și al cincilea au descoperit și au afirmat mai înainte adevărul consubstanțialității treimice și de cea mai genuină unitate veșnică a Duhului Sfânt cu Logosul și Tatăl. Prin urmare, nu trebuie să ne limităm “*prin Fiul*” numai la faptul pogorării Duhului Sfânt în timp la creație.

În acest sens, doctrina capadocienilor; a Sfântului Grigorie de Nyssa în particular, este cât se poate de semnificativă. Sfântul Grigorie de Nyssa arată direct la trăsătura distinctivă a celui de la Treilea Ipostas prin faptul că Fiul “originează direct din Tatăl,” în timp ce Duhul Sfânt vine “din primul cu mediere – “prin” – Unul care a devenit de la Tatăl direct. Această “mediere” – ἡ τοῦ λόγου μεσιτεία – păstrează unicitatea, „Unul Născut” a Fiului. După Sfântul Grigorie de Nyssa, Duhul Sfânt originează din Tatăl în același fel ca și Unul Născut, dar originează prin *Fiul*, ca o lumină care strălucește printr-o lumină născută care în schimb „are motivul ipostasului din lumina prototipică.” Sfântul Ioan Damaschinul se atașează direct de aceste cuvinte ale Sfântului Grigorie de Nyssa. El repetă noțiunea acestuia din urmă a Duhului Sfânt ca „mijlocul” sau cea ce „leagă” pe Tatăl de Fiul: Duhul Sfânt este „mijlocul între ceea ce este născut și nenenăscut” și prin Fiul și Duhul Sfânt este unit – sau atașat – Tatălui, în cuvintele sfântului Vasile. Sfântul Maxim se exprimă în același fel: Duhul Sfânt „purcede inefabil în esență din Tatăl prin Fiul.” După Sfântul Ioan Damaschinul, patriarhul Tarasie s-a exprimat în același fel în sinodiconul lui care a fost adoptat la Sindoul Ecumenic Șapte: „cred în Duhul Sfânt,

Domnul Dătătorul vieții, *care purcede din Tatăl prin Fiul.*” Sfântul Ioan Damaschinul a fost numai exponentul unei tradiții estice comune. Cu el, probabil, „prin Fiul” s-a obținut un înțeles adițional unui contrast intențional latinului *filiouque* care a avut – încă din timpul lui Augustin – o nuanță cauzativă, motivul co-cauzalității Fiului.

În est, din contră, teologii au accentuat întotdeauna simplitatea completă a „începutului” și a „cauzei” Sfintei Treimi. Aceasta este Ipostasul Proto-sursă a Tatălui, „sursa proiectoare și purcezătoare,” după Sfântul Ioan Damaschinul. De aici, co-egalitatea Fiului și a Duhului Sfânt ca ipostase care „originează” veșnic dintr-o singură non-ființă – într-un astfel de fel că ordinea ipostaselor descoperită de Dumnezeu nu este schimbată și Duhul Sfânt este cunoscut „în locul al Treilea.” Duhul Sfânt purcede prin Fiul. Aceasta înseamnă că procesiunea este bineplăcută lui Dumnezeu și mai „presupune” nașterea veșnică a Fiului. Ordinea *iconomică* a revelației, încoronată de apariția Duhului Sfânt, reproduce și reflectă ordinea ontologică a vieții Treimii, în care Duhul Sfânt purcede ca și un fel de strălucire care descoperă bunătatea ascunsă a Tatălui și care proclamă Logosul.

Această ordine și legătură sunt indisputabil clare în forma primară a Logosului sau Cuvântului și a Suflării: Cuvântul și Suflarea sunt combinate, dar suflarea este de dragul Cuvântului, adică „*prin Cuvântul.*” În ordinea revelației Duhul Sfânt este „forța care umple.” Duhul Sfânt nu este o forță scundă, ci Domnul dătător de viață, Duhul care domină, Domnul atotplinitor și atotputernic, Creatorul, Împlinitorul și Cel Atotputernic, „care a creat și a adus totul prin Sine,” Cel care iluminează și care păzește. Duhul Sfânt completează ceea ce este creat de Logosul care dă Viață, căci *El este viața.*

Sfântul Ioan Damaschinul vorbește puțin dar fragmentar despre creație. Urmând părinților antici, Sfântul Ioan definește creația ca un act al voinței lui Dumnezeu care a adus în existență ceea ce nu a existat și care a ținut în existență ceea ce a fost creat. Dumnezeu crează prin gândire și această gândire, împlinită în

Logosul și în Duhul Sfânt devine faptă. Acest lucru este luat literal din Sfântul Grigorie de Nazianz. Motivul pentru creație – din cauză că este posibil să vorbim despre rațiunea creativității divine – stă în bunătatea lui Dumnezeu, care a voit să origineze ceva care să poată comunica cu Dumnezeu. Chipurile și planurile care pot fi împlinite de Dumnezeu – „*icoane*” și „*paradigme*” – au existat în El de la început. Acesta este „sfatul cel veșnic al lui Dumnezeu” despre lume, care este fără început și neschimbat. Aceasta sunt chipurile lui Dumnezeu despre toate. Sfântul Ioan Damaschinul se referă direct la *corpus areopagiticum* dar nu insistă în detaliu în ceea ce privește lucrurile legate de prototipurile divine.

Urmând Sfântului Grigorie de Nazianz, el presupune că crearea îngerilor a avut loc mai înainte de crearea omului. Îngerii sunt și ei creați după chipul lui Dumnezeu. „Numai singur Creatorul știe despre apariția și definiția acestei esențe.” Îngerii sunt incorporali, dar această definiție nu face decât să ni-i opună nouă, căci în timp ce totul este comparat cu Dumnezeu totul este corporal și material. Numai Dumnezeu este incorporeal. Sfântul Ioan Damaschinul vorbește pe scurt de îngeri, repetându-l pe Sfântul Grigorie de Nazianz mai mult decât *corpus areopagiticum*. Îngerii au fost creați prin logosul și au ajuns la desăvârșire prin Duhul care l-a dat iluminare prin har.

Dumnezeu a creat omul după chipul și asemănarea Sa din două naturi – cea rațională și cea senzuală – un fel de „legătură” între vizibil și invizibil, ca un fel de microcosmos. Omul este chipul lui Dumnezeu „prin imitație.” Minte și Libertatea sunt chipurile lui Dumnezeu și urcușul în virtute semnifică asemănare. Dumnezeu își oferă propriul chip și propria suflare omului, dar omul nu păstrează acest dar în cădere. Dumnezeu vine jos să primească natura noastră „săracă și slabă” cu scopul de a ne curăți și a ne elibera de decădere și ne face să comunicăm cu divinitatea Lui.”

În creație Dumnezeu i-a dat omului nu numai existență, ci și binecuvântat existența. El a îmbrăcat umanitatea cu har și i-a dat dreptul și capacitatea de a intra în unitate continuă cu

Dumnezeu prin propria lui voie. El l-a creat pe om ca un fel de „nou înger” pentru a domni peste ceea ce este pământesc și pentru a se muta spre ceea ce este ceresc. „El l-a îndumnezeit prin gravitație în spre Dumnezeu – aceasta este ceea ce constituie țelul tainei – îndumnezeit prin comuniune cu iluminarea divină, nu schimbat în esența lui Dumnezeu.” Omul primordial a fost așezat în rai și într-un paradis îndoit: corporal, omul a locuit într-un loc sublim și divin, în timp ce în sufletul său a locuit într-un loc incomparabil mai sublim și mai înălțător, având ca lăcaș pe Dumnezeu, care locuia în El. Omul a fost creat în nestricăciune, *apatia*, nemurire, pentru o viață egală cu cea a îngerilor – adică o viață de contemplare continuă și de mărire neîncetată a Creatorului. Omul primordial a trebuit să asimileze tot ceea ce i s-a dat prin libertate, căci este virtute numai ceea ce este involuntar și neobligatoriu.

Începutul răului constă în voința și libertatea omului – nu în natură, ci în voință. Păcatul, răul sau viciul sunt ceva antinaturale, dar trăite virtuos se conformează naturii. Căderea a zguduit natura omului. Întorcându-se de la Dumnezeu, omul gravizează spre partea materiei – în cele din urmă, omul este un loc „de mijloc” între Dumnezeu și materie. Aruncându-se în materie, omul devine imoral și cade în patimi și pătimire. Omul a fost creat în castitate și de la început castitatea a fost implementată în natura omului – „castitatea a locuit în rai.” Dacă omul nu ar fi căzut, Dumnezeu „putea multiplica rasa umană printr-o altă metodă,” nu prin unirea conjugală și nu prin naștere, după cum formația originală a omului nu a fost prin naștere.

Domnul a venit să triumfe peste moarte și viciu – „Domnul și Creatorul intră în creație pentru creația noastră.” Cel rău l-a prins pe om, promițându-i demnitate divină și prin el este când Domnul apare în forma cărnii. Înțelepiunea lui Dumnezeu găsește o soluție vrednică la această dificultate grea. „Noul cel mai nou este împlinit și este singurul lucru nou de sub soare.”

Ceea ce a fost împlinit în Hristos, ca la început, este repetat în toți cei care doresc – prin comuniune cu Hristos. Este oferită ocazia pentru o a doua naștere – de Hristos. Este oferită o mâncare veșnică și nepieritoare – euharistia. Dumnezeu schimbă inscrutinabil materia și „prin ceea ce este obișnuit prin natură este împlinit în ceea ce este mai presus de natură.” Oamenii se spală cu apă și se ung cu ungere. Aici este Dumnezeu combinând ungerea și apa cu harul Duhului Sfânt și făcând din botez o baie a regenerării. Oamenii se hrănesc cu pâine și beau apă și vin, iar Dumnezeu combină aceste două substanțe cu divinitatea Sa și le face carnea și sângele Său. Prin obișnuit și natural obținem ceea ce este mai presus decât natura. În euharistie toți devin „participanți la divinitatea lui Iisus Hristos” și sunt reuniți și comunică unul cu altul, ca membrii unui singur trup. Sfântul Ioan Damaschinul vorbește de euharistie ca și de coroana răscumpărării – ca un dar și o întoarcere la nemuririi și a nepieirii. Despre iluminarea Sfințelor Daruri el scrie: „ele sunt transformate” – *μεταποιουνται*. Ele sunt transformate prin invocarea, prin chemarea Duhului Sfânt – *ἐπικλησις* – și „prin această chemare apare ploaia pentru o nouă cultivare, căci apare forța umbritoare a Duhului Sfânt.”

Sfântul Ioan Damaschinul elucidează chipul tainicei transformări cu o comparație cu Întruparea și cu cum pâinea și vinul în amestecarea naturală se schimbă în carnea și sângele primitorului, devenit indistinct asemănătoare primului trup. Pâinea euharistică este bi-naturală prin unire cu Dumnezeu, un fel de cărbune aprins care este dizolvat de foc – aceasta este o reminiscență a „cărbunelui dublu natural” în anumite texte liturgice. Aceasta este „începutul pâinii viitoare” – trupul Domnului este duhovnicesc, căci este născut din Duhul Sfânt.

Apoi mai există chipul, prototipul veacului viitor când comuniunea cu divinitatea lui Hristos v-a fi realizată direct, prin contemplație. Aceasta v-a fi o asemănare cu îngerii. Orișicum, omul este mai presus de îngeri, este înălțat peste ei, căci Dumnezeu nu a devenit un înger, ci un om real și perfect. Natura angelică nu este

asimilată de Logos în ipostasul Său. Îngerii sunt privați de harul acțiunilor lui Dumnezeu, în timp ce umanitatea – în euharistie – îi este dată mai mult, căci Dumnezeu este unit ipostatic cu Sfintele Taine.

Toată viața lui Hristos – dar cel mai mult sfânta lui cruce – a fost o lucrare răscumpărătoare și un miracol. Crucea este cea care a abolit moartea, a rezolvat păcatul, a descoperit învierea și a sigurat întoarcerea la extazului vechi. „Moartea lui Hristos sau crucea ne-au îmbrăcat în înțelepciunea și forța ipostatică a lui Dumnezeu” [a se vedea *Galateni* 3; 22]. În aceasta constă semnul învierii, ca „o restaurare finală a celor căzuți.” În sfinți această înviere este deja anticipată, căci „sfinții nu sunt morți.” Ei au domnit asupra patimilor și au păstrat neștirbită asemănarea chipului lui Dumnezeu după care au fost creați. Cu libertatea lor ei s-au unit cu Dumnezeu și l-au primit în locuința inimilor lor. Comunicând cu El, prin har ei au devenit ceea ce este El prin natură. Sclavi prin natură, ei sunt prietenii alegerii lui Hristos și fii prin har căci au devenit comoara și locuința lui Dumnezeu. Prin urmare, chiar și după moarte – mai bine spus în somn – ei sunt vii, căci ei sunt în Dumnezeu și Dumnezeu este viața și lumina.

În ceea ce privește îngerii, Scripturile nu spun că ei vor urca tronul mării cu Hristos la Ziua Judecării. „Ei nu vor fi împreună judecători, nici nu vor fi măriți cu El, nici nu vor șede la masa Tatălui.” Acest lucru se spune despre sfinți. Îngerii stau înaintea lor cu tremurat. Chiar și acum, îngerii stau înaintea naturii umane „care șede în Hristos pe tronul mării,” cu frică și cu tremurat.

Prin Hristos „natura a urcat din adâncurile de mai jos mai sus decât orice autoritate și au ajuns pe tronul Tatălui.” „Noi suntem substanțial iluminați din momentul în care Dumnezeu Logosul a devenit carne, devenit ca și noi în toate cu excepția păcatului, amestecând natura noastră prin unire și îndumnezeind carnea prin inter-comunine și *amestecare* cu Dumnezeirea – *περιχώρησις*. Suntem esențial eliberați de timp din momentul în

care Fiul lui Dumnezeu și Dumnezeu fiind impasiv prin divinitatea Sa, a suferit primirea naturii umane și a plătit datoria noastră, vărsând peste noi o răscumpărare adevărată și surprinzătoare, căci sângele Fiului este o milostenie în fața Tatălui și este sacru. Esențial am devenit nemuritori din momentul în care El, care s-a pogorât la iad, a proclamat sufletelor care au fost legate acolo din vremuri îndelungate: captivilor, iertare; orbilor vedere și legând pe cel puternic, El s-a ridicat cu tărie și luând carnea noastră pe care a primit-o a făcut-o potențial nepieritoare. Esențial am fost adoptați din vremea nașterii noastre din apă și din Duh.

În interpretarea sa la fapta răscumpărătoare a lui Hristos, Sfântul Ioan Damaschinul le urmează capadocienilor. Urmând pe Sfântul Grigorie de Nazinaz, Sfântul Ioan respinge punctul de vedere origenist al sacrificiului lui Hristos ca o răscumpărare față de diavol, dar reține trăsături individuale ale acestei teorii teologice – probabil sub influența Sfântului Grigorie de Nyssa. Este noțiunea proastei folosințe a puterii pe care a prins-o el și noțiunea de diavol ca fiind înșelat. „Moartea se aproprie și a înghițând trupul – momeala – este străpunsă de dumnezeire ca și cu un ac. Gustând trupul nepăcătos și purtător de viață, pierе și dă înapoi tot ceea ce a înghițit.

Sfântul Ioan Damaschinul împrumută noțiunea de separație a sexelor în preștiința căderii de la Sfântul Grigorie de Nyssa.

Sfântul Ioan Damaschinul a scris spre finele epocii hristologice și nu este nici un accident că sistemul lui vorbește despre teme hristologice. El sumarizează aici toată hristologia estică. Dumnezeu a devenit om pentru a mântui și reînnoi și îndumnezei omul. Întruparea Logosului este împlinită prin activitatea Duhului Sfânt care depășește măsura naturii. Este creat prin puterea Duhului Sfânt care a împlinit creația. Duhul Sfânt curăță binecuvântata Fecioară și îi dă puterea de a primi divinitatea Logosului întru sine și de a purta Logosul în carne. Ea a fost protejată la fel ca o rădăcină divină de Fiul lui Dumnezeu, de

puterea ipostatică și de înțelepciune. El a format din sângele ei cast începutul naturii noastre. În același timp Sfântul Ioan accentuează că „forma umană nu s-a format prin incrementele graduale, ci a fost împlinită dintr-o dată.” Toată plinătatea trupului a fost oferită dintr-o dată, deși nu a fost dezvoltată deplin. Fapta întreită a fost împlinită *dintr-o dată*: Acceptarea, existența (adică originea) și îndumnezeirea umanității de către Logos. Căci carnea lui Hristos este astfel carnea Logosului – fără nici o separație temporală. Sfânta Fecioară nu a purtat un simplu om ci pe Dumnezeu întrupat. Prin urmare, numele de *Thetokos* „conține toată istoria *iconomiei*.”

În Întrupare Dumnezeu Logosul nu primește o umanitate abstractă, după cum este percepută de speculația pură, căci aceasta nu ar însemna întrupare ci o fantomă sau o înșelare. Nici nu a primit tot întregul naturii umane după cum este realizat în toată rasa umană, căci El nu a permis toate ipostasele rasei umane. El primește umanitatea cum este, în indivizibil. El a primit-o într-un astfel de fel ca și cum prin sine nu a fost un ipostas special sau preexistent ci își primește existența din ipostas. Umanitatea în Hristos este ipostaziată în ipostasul Logosului. Este *enipostaziată* Logosului. Prin urmare Hristos în umanitatea Sa este similar cu oamenii din diferite ipostase diferite numeric al rasei umane, deși nu există nici un ipostas uman în El.

În același timp natura umană individualizată este *enipostaziată* Logosului într-un astfel de fel că sensul percepției este limitat la limitele unui ipostas uman singur, limita unei particularități numerice. Natura umană, în plinătatea definițiilor ei esențiale este ipostaziată și realizată numai prin puterea unui ipostas divin. Tocmai pentru acest motiv tot ceea ce este împlinit de Mântuitorul prin umanitatea Lui este potențial și dinamic împărțit și divizat în toată rasa umană, care este consubstanțială cu El. Ipostazitatea umană nu presupune această limită în Hristos, deși este imposibil să spunem că Hristos este multi-ipostatic. Natura umană din Hristos este propria umanitate a Logosului și prin urmare este delimitată numeric de tot restul ipostaselor. Pe de altă parte, este *tocmai o*

natură, în totalitatea definițiilor esențiale și primare – adică este înseși compoziția omului. În măsura în care este împărțită și acomodată – fără să fie obligată în nici un fel, dar în măsura în care în virtutea unei reuniuni vii și libere cu Hristos în ipostasul lui îndoit – este realizat în toate tainele.

Trebuie să mai remarcăm o distincție importantă. Acceptarea Logosului sau „asumarea” a tot ceea ce este uman este discutat în două sensuri diferite. Este esențial să distingem asumarea „naturală” sau pe cea „esențială” și asumarea „personală sau pe cea relativă.” Pe baza primeia, Domnul a primit natura noastră și tot ceea ce este natural – El a devenit om prin natură și în fapt. În al doilea sens, prin compasiune și iubire, „asumându-și fața altuia,” Domnul a asumat blestemul și abandonul nostru și tot ceea ce este similar care nu aparține naturii „nu fiindcă El este sau a devenit așa ci fiindcă a acceptat persoana noastră și s-a plasat lângă noi.” Aici Sfântul Ioan Damaschinul îl repetă pe Sfântul Maxim Mărturisitorul.

Când a sumarizat lupta cu monofiziții, Sfântul Ioan Damaschinul a exprimat dogma hristologică în termenii predecesorilor lui – „Leonțiu al Bizanțului și Sfântul Maxim Mărturisitorul.”s Totul există *numai în formă ipostatică*, fie *ca* ipostas de propriul său fel sau *în* ipostasul altuia. Umanitatea lui Hristos există tocmai în acest fel – *enipostatic*, în ipostasul Logosului. Prin urmare ipostasul Logosului se dovedește a fi „complex” și „îndoit.” Urmând gândirii lui Leonțiu al Bizanțului, Sfântul Ioan Damaschinul accentuează insistent că numele de Hristos este fără nici o îndoială un nume unic. Semnifică unirea unică a persoanei Logosului în divinitate și umanitate. Nu este, nici nu v-a fi și nici nu poate fi un alt al doilea Hristos, un alt Dumnezeu Om. Numele de Hristos primește Logosul cu întruparea, în care umanitatea este unită de divinitatea Logosului.

Cele două naturi nu sunt separate, căci ele sunt inseparabile în unirea ipostasului – contrar gândirii lui Nestorie și a restului „adunării sale demonice” – ei nu sunt amestecați, ci

locuiesc – contrar lui Dioscor și Eutihie și a „ucenicilor lor lipsiți de Dumnezeu.” Neamestecarea și imutabilitatea naturilor și împărțirea reciprocă a proprietăților a penetrării reciproce a naturii sunt caracteristice unirii ipostatice – într-un stadiu egal. În același timp tot ceea ce este spus despre cele două naturi este spus despre un ipostas untic și identic. Prin urmare, deși naturile sunt enumerate, enumerarea nu separă.

În Hristos umanitatea este îndumnezeită – nu prin transformare, schimbare sau amestecare ci prin unitatea completă a umanității și pătrunderea de flăcările dumnezeirii, care este pătrunzătoare și împarte deăsvârșirea cărnii fără să o lovească cu slăbiciuni și patimi, la fel cum soarele care ne iluminează nu se strică pe sine. Sfântul Ioan consideră *interpenetrarea* – *περιχώρησις* – naturilor ca o pătrundere unilaterală a umanității cu divinitate, ca „îndumnezeire” – „nu din partea cărnii ci a Dumnezeirii.” Căci este iposibil ca carnea să penetreze prin dumnezeire, „dar natura divină odată ce a penetrat carnea, i-a dat cărnii o penetrare inefabilă în dumnezeire, care este ceea ce este unirea.” Carnea, care prin sine este muritoare, devine divină și dătătoare de viață prin activitatea dumnezeirii. Voința este îndumnezeită – nu este amestecată, ci unită cu divinul și voința atotputernică și devenită voința Dumnezeiului Întrupat. În această virtute, se potrivește cinstirea Logosului întrupat – și carnea Dimnului este cinstită ca ceva unit cu Dumnezeirea, „în ipostasul singur al Logosului.” „Cinstesc ambele naturi unite în Hristos,” exclamă Sfântul Iacon Damaschin, „fiindcă Dumnezeirea S-a unit cu carnea Sa. Îmi este frică să ating carbunele aprins din cauza că focul este unit cu lemnul.”

Sfântul Iacon Damachinul își bazează apărarea și justificarea cinstirii icoanelor pe această interpenetrare – *περιχώρησις* – a naturilor și pe îndumnezeirea cărnii. „Dimpreună cu împărat și cu Dumnezeu cinstesc mantia purpurie a trupului,” scrie el, „nu ca îmbrăcăminte și nu ca și a patra persoană! Nu! Ci ca ceva unit cu Dumnezeu și care locuiește fără schimbare, ca ceva care a uns – Dumnezeirea.” Natura cărnii nu a devenit dumnezeire,

dar cum Logosul a devenit carne imutabil, rămânând ceea ce era, la fel și Logosul a devenit carne fără să piardă ceea ce avea dar devenind identic cu Logosul ipostatic.”

Urmând, Sfântului Maxim Mărturisitorul, Sfântul Ioan dezvoltă doctrina celor două voințe și energii a Dumnezeuului Om. Furtuna monotelită nu a încetat și mai era încă necesar să se elucideze și justifice definiția, volumul Sinodului Ecumenic Șase (680). Voința și energia aparțin naturii și ipostasului. Este necesar să distingem clar „voința naturală” și „voința electivă.” Proprietatea sau „capacitatea de a voi” aparține naturii omului și în aceasta este proclamat chipul lui Dumnezeu, căci libertatea și voința sunt caracteritice Dumnezeirii prin natură. Definitudinea voinței și a voliției, „chipul voliției” nu aparține naturii. Umanitatea are posibilitatea alegerii și deciziei – τῆς γνώμης. Omul are această posibilitate, dar nu Dumnezeu, Căruia nu i se cuvine să îi atribuim alegerea în adevăratul sens al cuvântului, căci Dumnezeu nu gândește lucrurile din nou, nu alege, nu se răzgândește, nu își schimbă mintea, „nu sfătuiește” – Dumnezeu este o ființă incontestabilă și omniștientă. La fel ca și Sfântul Maxim, Sfântul Ioan Damaschinul concluzionează din cele două naturi în Hristos cele două voințe, căci Domnul „a acceptat voința noastră în natură.” Nu trebuie să vorbim de alegere și reflecție în adevăratul sens al cuvântului când discutăm de voința umană a Mântuitorului, căci ea nu a fost caracterizată de ignoranță. Mântuitorul nu a avut „anumite înclinații ale voinței.”

În virtutea unirii ipostatice, sufletul Domnului știa toate și nu a devenit separat în dorința lui de decizia voinței lui divine, ci a coincis cu ea în obiectul dorinței – liber. Liber pus în mișcare, sufletul Domnului a voit tocmai ceea ce a voit să voiască voința lui divină. Nu a fost o obligație, căci carnea nu a fost mutată numai la spatele Logosului, după cum a fost cazul cu profeții. Cele două voințe ale Domnului nu au fost distinse în mod prin natură. Domnul nu a avut ezitare și alegere, căci prin natură El a avut o înclinație spre bine. El a posedat binele prin natura Sa, pentru El

natura umană s-a întors la un stadiu natural în timp ce virtutea era naturală. În același timp, natura umană nu a fost numai păstrată, ci și întărită. Hristos nu a îndeplinit ceea ce îi este caracteristic omului tocmai fiindcă el nu a fost numai un om ci și Dumnezeu. Pentru acest motiv suferințele Lui sunt salutare și dătătoare de viață. El a îndeplinit acele fapte care sunt caracteristice dumnezeirii într-un fel care îi este caracteristic lui Dumnezeu căci El nu a fost numai om ci și Dumnezeu. Activitatea Sa umană a fost simpatetică cu divinul și activitatea sa a fost simpatetică cu umanul, cu acțiunile cărnii – atât atunci când cărnii i s-a permis să sufere și când actele salutare au fost îndeplinite prin carne. „Fiecare natură în Hristos își are actele *prin participarea celuilalt*,” concludă Sfântul Ioan Damaschin. În acest sens este posibil să vorbim de o „activitate Dumnezeu-Omenească” după cum a vorbit Pseudo-Areopagitul.

Ceea ce trebuie spus despre voință trebuie spus despre minte, despre cunoaștere și despre înțelepciune. În conformitate cu cele două naturi Domnul are două minți și prin mintea umană, ca un intermediar, Logosul este unit cu grosimea cărnii – orișicum nu într-o co-abitare simplă, ci în împreună locuire. Acceptând, pe de o parte mintea umană, Hristos a gândit și gândește ca un om. Pe de altă parte, „minte sfântă a lui Hristos își îndeplinește acțiunile naturale, gândind și înțelegând mintea lui Dumnezeu și că toată creația în cinste, amintindu-și de sejurul și suferința Lui de pe pământ. Mintea lui Hristos participă în activitatea divinității Logosului, în aranjarea și controlarea de către toate a Logosului nu ca o minte obișnuită ci ca o minte unită ipostatic cu Dumnezeu care primește titlul minții lui Dumnezeu.”

Cu o rezoluție totală Sfântul Ioan Damaschinul concluzionează plinătatea și desăvârșirea cunoașterii umane a lui Hristos – și de la concepția ei – astfel că în realitate nu a existat nici o învățare sau cunoaștere. Punctul de vedere opozit îi pare mai mult un abuz nestorian. El leagă judecata din problemă cu caracteristicile voinței, percepend în desăvârșirea cunoașterii condiția și cauza

stabilității necondiționate a minții. În același timp el deduce din această noțiune generală penetrarea reciprocă a naturilor în Hristos.

Umanitatea Mântuitorului în general este pătrunsă cu Dumnezeu – nu numai că este favorită și unsă dar este îndumnezeită prin unire ipostatică, prin acceptarea Logosului a propriei proprietăți în ipostasul Logosului. Prin urmare, nu trebuie să vorbim de ignoranța Domnului prin umanitate. Prin urmare, putem vorbi de succesul lui Hristos prin umanitate numai într-un sens impersonal – fie în sensul că a arătat înțelepciunea existentă în El crescând corporal sau în sensul că și-a asumat propriul nostru succes „relativ.” Dacă Domnul s-a rugat, nu a fost de dragul Lui și nu fiindcă a avut o nevoie reală de ceva pentru ca să se întoarcă la Dumnezeu Tatăl. Ci tocmai fiindcă a asumat persoana noastră, a „imitat în sine ceea ce ni se cuvine nouă” și cu scopul de a împlini orice adevăr în noi – adică, de a pava calea de urcuș spre Dumnezeu pentru noi cu sfânta Sa minte.

Sfântul Ioan își extinde această explicație la rugăciunea din Ghețimani. În ea vede un exemplu și un chip și în același timp o manifestare a rezistenței naturale față de moarte, deși a fost voită și acceptată voluntar de Mântuitorul. Hristos a acceptat și a asumat totul în natura noastră cu scopul de a o ilumina. Consecvent, El a acceptat patimile naturale și lipsite de vină – φυσικά καὶ ἀδιάβλητα πάθη – adică suferințele trupului și a sufletului. El a suferit cu adevărat, s-a întristat și i-a fost frică. Orișicum, aceste “patimi nevinovate” din Hristos au fost în același timp în conformitate cu natura și mai presus de natură – κατὰ φύσιν καὶ ὑπὲρ φύσιν, căci totul din Hristos a fost voluntar și nu a fost forțat, totul a fost prin acceptarea Lui și nimic din Hristos nu a precedat voința Sa. Prin propria voință a înfometat și a însetat. I-a fost frică voluntar. A fost ispășit de diavol, dar din afară, extern, nu în gândurile Sale. Nu a existat nimic în chipul unui sclav, nimci submisiv în Hristos, căci cum putea fi Domnul un sclav. În Hristos umanitatea încetează de a mai fi servilă. El a acceptat chipul sau forma unui sclav de dragul nostru și pentru a ne elibera de sclavie.

Domnul suferă și moare pe cruce de dragul nostru. El suferă prin umanitatea Sa – adică ceea ce suferă este suferința naturii umane în trup și suflet. Dumnezeu, prin întruparea Logosului, nu “a ajuns” lipsită de suferință. Domnul a murit din voia Lui fiindcă “a fost subiectul morții,” căci moartea este consecință a păcatului și în El nu a existat nici păcat și nici înșelăciune –... în gura Sa nu a existat înșelăciune” [Isaia 53, 9]. Prin urmare, moartea Sa a fost un sacrificiu. În suferință, la fel ca și în moarte unirea ipostatică nu a fost violată. Hristos nu a fost niciodată abandonat de Dumnezeu – în divinitatea Sa. În lupta de la Ghețimani s-a rugat “ca unul care și-a asumat propria noastră persoană, ca unul care a vorbit cu noi și în locul nostru.” Strict vorbind, nu a fost Hristos cel care a fost abandonat, ci noi cei care am fost neglijați și uitați. Hristos a fost acățat pe cruce cu carnea, dar a locuit în două naturi. Când sufletul lui curat s-a separat de trup în moarte, ipostasul nu s-a împărțit, ci a rămas inseparabil cu ambele, care au locuit în El egal. Astfel, separându-se de moarte, separându-se ca de un loc, cele două naturi au rămas unite într-un ipostas. Ipostasul Logosului a fost ipostasul trupului și al sufletului. Nici trupul și nici sângele din Hristos nu au primit o existență izolată pentru un moment: adică, un ipostas special. Din moment ce nici natura nu și-a avut propriul ipostas, cele două naturi au fost păstrate în singurul ipostas al Logosului. La aceasta Sfântul Ioan Damaschinul mai adaugă o altă distincție între “decădere” și “prin decădere” – *φθορά* și *διαφθορά*, înțelegând-o sub forma unui “stadiu pasiv” al trupului – *τά παύη* – și sub decompoziția sau dezintegrarea în elemente. Trupul Domnului nu a experimentat această *διαφθορά*. În acest sens trupul Domnului este nepieritor sau *non-diaforic* de la început. În primul sens, contrar nesocotitului de Iulian, trupul Domnului devine nepieritor numai în înviere. Prin învierea Domnului, care a devenit sursa învierii pentru noi, nepierea și nemurirea ne-a fost oferită – ca nădejde.

În moartea Domnului sufletului îndumnezeit se pogoară în iad cu un cuvânt de veste bună și este venerat. Eliberând

prizonierii, El se întoarce din mijlocul muritorului și învie din morți – în același trup, un trup care este acum mărit și fără slăbiciuni, dar fără să mute ceva din natura umană. În trupul Său mărit el șade corporal de-a dreapta Tatălui – adică, în cinstea și mărirea consubstanțială Fiului. El urcă pe tron ca Dumnezeu și Om, voindu-ne mântuirea noastră, „fără să uite de faptele noastre pe pământ.” Astfel v-a fi Ziua celei de a Doua veniri îngrozitoare și mărețe, ziua învierii universale – în nepierire.

Apărarea sfintelor icoane

Controvesa asupra icoanelor nu a fost o dispută ceremonială. A fost o controversă dogmatică și în ea s-au descoperit adâncimi teologice. Puterea seculară a început controversa, dar simpatiile iconoclaste s-au dovedit puternice între clerici, chiar între episcopi. Episcopii iconoclaști nu numai că curtau favoarea împăraților – ei au acționat frecvent din convingere. Pentru acest motiv, situația a cerut o bază teologică pentru venerarea iconanelor.

Oamenii au discutat chipul lui Hristos mai întâi de orice – depicabilitatea sau „descriabilitatea.” De la început apărătorii sfintelor iacoane, iconodulii, au redus această problemă la premisele hristologice. Venerarea icoanelor nu s-a stabilit în Biserică imediat. În orice caz, nu a ocupat un loc remarcabil în evlavia creștină în primele secole. Chiar și între scriitori secolului al patrulea găsim numai mențiuni rare și ocazionale ale sfintelor icoane – acestea au fost fie episoade biblice sau portretizări ale „ispitelor” martirilor.

Nu există „icoane” – în adevăratul sens al cuvântului – între cele mai antice picturi care ne sunt cunoscute. Ele au fost parțial semne simbolice – ancora, porumbelul, „peștele” – și alegorii, de obicei parabole din evanghelii. Ele au fost parțial prototipuri ale Vechiului Testament – „tipuri.” În anumite momente au fost viziuni apocaliptice. Aceste icoane au avut mai întâi o semnificație decorativă, uneori una didactică. „Căci ceea ce oferă urechilor

cuvântul povestiri, o pictură tăcută arată prin imitație,” a scris sfântul Vasile cel Mare. Subsecvent, aceste cuvinte ale sfântului Vasile sunt repetate aproape literal de sfântul Ioan Damaschinul și papa Grigorie – *quod legendibus scriptura, hoc idiotis praset pictura cernentibus*. Sfatul Sfântului Nil din Sinai este caracteristic: „fie ca mâna acelui pictor talentat să umble templele cu istorile Vechiului și ale Noului Testament pentru ca și până și cei ce nu cunosc literatură și nu pot citi Sfintele Scripturi să poată dedica ispitele curajoase ale celor care L-au slujit pe Dumnezeu de binecuvântată pomenire” (*Scrisoarea 4*, 58).

Explicațiile didactice nu epuizează esența picturii icoanelor. Picturile antice au fost un fel original de „Biblie iluminată” – *biblia picta* – în fragmente și episoade selectate. Icoanele în sensul îngust al cuvântului nu sunt atât de mult legate de pictura Bisericii ci de reprezentări ale sfintelor subiecte. Cel mai important a fost venerarea icoanelor „Chipului Nefăcut de Mână.” Din cauza unei slăbiciuni a datelor istorice nu putem trasa datele istorice primare ale istoriei primare a iconografiei în toate detalile. Pe la finele secolului al șaselea icoanele erau deja în folosință universală.

Nu cunoaștem obiecțiile împotriva icoanelor. Mai întâi, trebuie să punem în evidență opiniile lui Eusebiu de Cezarea în scrisoarea sa către Constanția, sora lui Constantin cel Mare. Eusebiu a considerat reprezentarea pictorială a lui Hristos ca fiind imposibilă și de nepermis. Aceasta a fost explicată subsecvent ca arianism. De fapt, Eusebiu a ajuns la concluziile lui „iconoclaste” mai târziu – din premise origeniste. „Bineînțeles că cauți o icoană care Îl portrețizează în chipul unui sclav și în carne, în care s-a îmbrăcat de dragul nostru. Dar suntem învățați că aceasta este dizolvată de mărirea dumnezeirii și muritorul este înghițit de viață. În Hristos vizibilul, a amestecat perceptibil în strălucirea divinității Sale și este prin urmare dincolo de orice reprezentare în picturi și linii muritoare. Atenția adevăratului creștin nu trebuie direcționată la chipul pământesc sau senzual al Domnului. El anticipează o

viziune al unui veac viitor, față către față.” În argumentul lui Eusebiu se simte distincția între „senzual” și „duhovnicesc” care îi era caracteristică lui Origen. Numai cei „needucați” sunt ocupați cu reconcilieri ai vieții pământești și *kenotice* a Mântuitorului, zilele cărnii Sale, crucea. Adevăratul „gnostic” contemplează mărirea divină și este distras de această *kenoză iconomică*. Pentru Origen, Hristos prin ascensiunea Sa „nu mai este un om.” Patosul abstract al duhovniciei lui Origen corupe orice întoarcere la un realism senzual. Eusebiu cu greu a fost singur când a tras concluzii „iconoclaste” din sistemul lui Origen. Am putea crede că și alți origeniști au crezut la fel. Pe de altă parte, oponenții origenismului – de exemplu Sfântul Epifanie – a ajuns la concluzii similare. Cu Sfântul Epifanie aceasta a fost o recădere în iudaism – a se vedea interdicțiile sindoului de la Elvira din 306. Subsecvent, evreii au fost cei care au atacat venerarea icoanelor. Din secolele șase și șapte știm un număr de lucrări apologetice în apărarea sfintelor icoane direcționate tocmai împotriva evreilor. Mărturia lui Leonțiu, episcop de Neapolis în Cipru și un celebru aghiograf, este cât se poate de caracteristică. Concluzile lui au fost repetate mai apoi și înfrumusețate de Sfântul Ioan Damaschinul (a se vedea *Apologia* lui Ștefan Bostra).

Icoanle sunt plasate în biserici de dragul măreției, pentru pomenire și venerație – *πρός ἀνάμνησιν καὶ τιμῇν*. Leonțiu explică că venerarea proicete iconanelor. „Trasez și îl trag pe Hristos și suferințele Lui în case și în biserici, în piețe și pe icoane și pe lenjrie și în birouri și pe îmbrăcăminte și în orice loc pentru ca văzându-le să nu uite. La fel ca voi, în venerarea cărții Legii, nu venerați cerneala și ci cuvintele lui Dumnezeu care se găsesc în ele, la fel și eu venerez icoana lui Hristos. Nu natura picturii și a lemnului. Cinstind icoana neanimată a lui Hristos, prin ea îl îmbrățișez și îl venerez pe Hristos. Noi creștinii, în timp ce sărutăm corporal o icoană a lui Hristos sau a unui apostol sau a unui martir, îl sărutăm duhovnicește pe Hristos sau mucenicul lui.” Aceasta nu mai este o

simplă justificare didactică a chipurilor. Acea „amintire” de care vorbește nu este o mișcare duhovnicească a sufletului.

Pe culmea exploziei iconoclaste, Sindoul de la Trulo sau Sindoul Quinisext (692) a stabilit principiile primare ale iconografiei în celebrul canon Optzecișidoi. „În anumite picturi ale cinstitelor icoane, este pictat un miel spre care arată precursorul, care este primită ca un fel de har, indicând prin lege, adevăratul nostru Miel, Hristos Dumnezeu. Îmbrățișând prin urmare tipurile și umbrele vechi ca simboluri ale adevărului și modele oferite de Biserică, preferăm „harul și adevărul,” primindu-l ca o împlinire a legii. Prin urmare pentru ca ceea ce este perfect să fie delinuat în ochii tuturor, cel mai mult într-o expresie colorată, decretăm că figura umană – *κατὰ ἀνθρωπίνον χαρακτήρα* – a Mielului care i-a păcatul lumii, Hristos Dumnezeu, să fie expusă în icoane în loc de mielul antic, pentru ca toți să poată înțelege adâncurile smeririi Logosului lui Dumnezeuși pentru ca noi să putem să amintim în pomenirea noastră conversiunea Sa în carne, pățima și moartea Sa salutară și răscumpărarea sa care a fosta dusă întregii lumi.” Același sinod în Canonul Șaptezecișitrei se referă la cinstirea crucii. „Din moment ce crucea ne-a oferit mântuirea, să fim cu grijă să oferim cinste a ceea ce a fost mântuit de căderea cea veche. Prin urmare, în minte, în cuvânt, în sentimentul de a oferii cinstire – *προσκύνησιν* – ei, poruncim ca figura crucii, pe care unii au pus-o pe podele, să fie mutată în întregime, cel puțin pentru ca trofeul victoriei câștigat pentru noi să nu fie desecrat și călcat de cei care calcă peste el. Prin urmare cei care din acest moment înainte reprezintă pe pavaj semnul crucii, decretăm să fie excomunicați.” Caracteristic aici, în special în canonul Optzecișiopt este contrastul puternic între Vechiul și Noul Testament. „Harul” și „adevărul” și „desăvârșitul” – accentul este pus aici tocmai pe realismul evanghelic, „pe pomenirea vieții Sale în carne” – *πρὸς μνήμην τῆς ἐνσάρκου πολιτείας*. Sindoul de la Trulan a consolidat realismul istoric sacru stabilit deja în pictura de icoane și a abolit arhaismul simbolic ale „simbolurilor și tipurilor” Vechiului Testament. „Schițele” sau

simbolurile sau tipurile au fost realizate și nulficate și a apărut „harul și adevărul.” Icoana nu trebuie să profetizeze cât să „pomenească.” Aici este dată tema apărării teologice de mai târziu a sfintelor icoane.

Interdicția sfintelor icoane la începutul secolului al optulea a fost decretată de împărat. Este greu să determinăm motivele lui. În orice caz, în acțiunile iconoclaștilor putem detecta un program coerent a reformei Bisericii și a unei reforme sociale. Nu a prins formă imediat. A fost posibil să ajungem la concluzii similare din diferite premise – a fost posibil să restaurăm anumite măsuri practice din diferite motive. Tendința primară a mișcării iconoclaste este în întregime clară. Este patosul fals al inefabilității, patosul găurii dintre „duhovnicesc” și „senzual” – am putea spune un simbolism religios fals față de ispita realismului istoric al icoanelor. *În cele din urmă este o lipsă de sentiment pentru realismul sacru al istoriei.* Apărătorii cinstirii icoanelor, iconodulii a realizat acest lucru. Chiar și patriarhul Gherman a găsit un fel de dochetism în iconoclast – scrisoarea sa către Toma de Claudiopolis, scrisă mai înainte de a începe o persecuție deschisă, mărturisește la aceasta. Mai târziu, George de Cipru a declarat deschis în argumentul lui cu episcopul iconoclast Cosma: „cel care crede ca tine, îl blasfemiează pe Hristos, Fiul lui Dumnezeu și nu mărturisește *iconomia* Lui în carne” – τὴν ἐνσαρκον οἰκονομίαν. Nu găsim un sistem coerent de concluzii dogmatice în primii apărători ai cinstirii icoanelor. Este cât se poate de clar că pentru ei posibilitatea proiectării de icoane se leagă de realitatea istoriei Evangheliei și de adevărul Întrupării.

Sfântul Ioan Damaschinul pentru prima dată încearcă să dezvolte apărarea sfintelor icoane într-o justificare teologică. Aici el se bazează pe o experiență apologetică mai primară – cel mai probabil și cel mai mult pe Leonțiu al Ciprului. Din nefericire aceste apologii ale secolului al șaptelea sunt cunoscute nouă numai în fragmente. Sfântul Ioan Damaschinul își bazează posibilitatea iconografilei sacre pe o noțiune generală a relației între duhovnicesc și material, între invizibil și vizibil, după cum ne este descoperită în

lumina întrupării. Pentru el iconoclasmul este un ținut al dochetismului, o insensibilitate față de taina Dumnezeuului Om și într-un anume sens un fel de schemă pre-creștină a minții.

Dumnezeu, prin duhovnicia curată a naturii sale este invizibil, „infini” și prin urmare „indescriptibil” și imposibil de pictat. El nu are nici un chip actual în lumea materială. Trebuie să ne reamintim că περιγραφή înseamnă concomitent „descriere” și „limitație” – de aici remarcă despre „infinitudine.” Chiar și vizibilul poate fi descris în cuvânt, cel puțin simbolic. În general un chip, este o „discernere și o portretizare a ceea ce este ascuns.” În acest sens, o portretizare vizibilă a invizibilului este posibilă „astfel că un chip corporal arată o anumită contemplație încorporală, mentală.” Așa au fost chipurile profetice, „tabernacolul” Vechiului Testament – „icoana creației” arătată pe munte, în cuvintele Sfântului Grigorie de Nyssa – Arca Legământului și heruvimul de peste ea, ca stând în fața lui Dumnezeu. Dumnezeu a apărut în chipuri în Vechiul Testament lui Avram, Moise și Isaia și toți porfeții au văzut un chip al lui Dumnezeu, nu esența lui Dumnezeu. Rugul care ardea și nu se mistuia este un chip al Fecioarei Maria. Acest tip de imagine este simbolic.

În creație există anumite chipuri naturale care arată, puțin, revelațiile – analogii create către Treime, de exemplu. Prin urmare, discuția lui Dumnezeu este în general posibilă, deși rămâne întotdeauna imprecisă și aproximativă, din moment ce cunoașterea invizibilului este mediată de semne vizibile. Sfântul Ioan Damaschinul distinge câteva feluri de chipuri. Dumnezeu a creat primul chip. Mai întâi la purtat pe Unul Născut, „icoana Sa naturală, schița perfectă a veșniciei Lui.” În al doilea rând, El a creat omul după chipul și asemănarea Lui. Una se leagă de cealaltă. Dumnezeu a apărut în Vechiul Testament „ca un om” – „a se vedea viziunea lui Daniel.” Ei nu au văzut natura lui Dumnezeu ci un prototip și o portretizare a Celui în fața căruia a apărut – „*typos*” și „*icon*.” Căci Fiul și Logosul indivizibil al lui Dumnezeu a intenționat să devină un om real cu scopul de a se unii cu natura noastră și a fi vizibil pe

pământ.” Al doilea fel de chip este Sfatul veșnic al lui Dumnezeu despre lume, adică, suma tuturor chipurilor, exemplelor și „paradigmelor” a ceea ce a fost și v-a fi creat. Al treilea fel de chip este omul, un chip „prin imitație.” Apoi Sfântul Ioan Damaschinul vorbește de chipuri profetice, analogii create „de dragul înțelegerii,” semne miraculoase și chipuri ale pomenirii. „Legea și tot ceea ce este conform legii a fost cumva o prefigurare umbroasă a veacului viitor – a slujbei noastre și slujba noastră este un chip al binecuvântărilor viitoare. Înseși realitatea, Ierusalimul ceresc este ceva imaterial și nefăcut de mâini. Totul a fost de dragul lui: ceea ce este după lege și ceea ce este după slujba noastră.” Astfel, Sfântul Ioan Damachinul reduce probelma despre posibilitatea iconografiei la problema primară a apariției și a Revelației.

Relația între vizibil și invizibil se schimbă substanțial odată cu venirea lui Hristos. „În antichitate Dumnezeu, incorporeal și fără formă nu a fost niciodată portretizat,” scrie Sfântul Ioan, continuând; „acum după ce Dumnezeu a apărut în carne și a trăit între oameni, portretizăm vizibilul din El.” Dumnezeu a apărut și a devenit vizibil. Prin urmare., haideți să-L portretizăm – nu numai simbolic sau într-un model, ci în sensul direct al unei reproduceri descriptive a ceea ce este. „Nu portretizez dumnezeirea invizibilă, ci carnea lui Dumnezeu care a fost văzută.” În antichitate Israel nu L-a văzut pe Dumnezeu, dar noi am văzut și vedem mărirea Domnului. „Am văzut mărirea Lui, mărirea a unuia născut Fiul din Tatăl” (Ioan 1; 14). „Am văzut chipul uman al lui Dumnezeu și sufletul meu a fost mântuit. Contemplez chipul lui Dumnezeu după cum L-a contemplat Iacob – dar diferit, căci El a văzut prototipul imaterial al viitorului cu ochii minții, în timp ce eu chem Vizibilul în carne.”

Astfel, pentru Sfântul Ioan Damaschinul, iconografia se bazează mai întâi pe evanghelia istorică, pe întruparea Logosului, care este accesibil și subiectul descrierii – „scrieți totul în cuvinte și în picturi.” Sfântul Ioan aduce aceste feluri de „descriere” împreună. *O icoană este o comemorare.* Ceea ce este cartea pentru cei

care sunt antrenați în scrieri, la fel este icoana pentru cei neantrenați. Ceea ce este cuvântul urechii, la fel și icoana este pentru ochi – *suntem mental uniți cu ea.*” Prin aceasta ne iluminăm simțurile vederii și al auzului. Vedem icoana Domnului și suntem iluminați prin ea. „Cărțile pentru cei needucați.” Prin aceasta Sfântul Ioan Damaschinul voiește să spună că numai pentru iliterati icoanele iau locul cuvântului. El stabilește o categorie generală pentru un anumit tip de „descriere.” În cele din urmă, chiar și scripturile sunt „descreri” și un fel de portretizare verbală a „Invizibilului” și divinului. Iconografia este la fel de posibilă ca și Scripturile – prin faptul revelației, prin realitatea teofaniilor vizibile. În ambele cazuri „urcăm prin contemplație corporală la duhovnicesc.”

Interdicția Vechiului Testament împotriva facerii oricăror „asemănări,” citată mai mult decât orice de iconoclaști, a avut în mintea Sfântului Ioan o semnificație și o forță temporară și a fost o măsură educațională pentru tăierea înclinațiilor iudaice spre idolatrie. Acum interdicția a încetat, procesul educațional a ajuns la apogeu și nu toată legea își reține forța ei în împărăția harului. „Voi nu ați văzut nici o formă. Fiți atenți. Nu ați văzut nici o formă în ziua în care Domnul a vorbit cu voi pe Horeb în mijlocul focului.” Sfântul Ioan Damaschinul citează acest text din Deuteronom 4, 12 și 15 și întreabă: „ce este demonstrat tainic aici. Este evident că atunci când vezi că Incorporalul a devenit un om de dragul tău, vei face un chip al acestui aspect uman.”

Dumnezeul invizibil este indescriptibil și nu poate fi portretizat. El a devenit vizibil și posibil de descris prin întrupare. „El a acceptat natura, volumul, apariția și culoarea cărnii. Când Invizibilul devine vizibil în carne, vei portretiza o asemănare a ceea ce a fost văzut. Când incorporalul, care nu are nici o formă, nici cantitate și nici mărime care este incomparabil cu privire la superioritatea naturii, care există în chipul lui Dumnezeu – când El primește chipul unui rob și se smerește, Își micșorează cantitatea și mărimea și se îmbracă într-un chip corporal și se lasă contemplat.”

Sfântul Ioan Damaschinul concludă: „noi voim să contemplăm aceste trăsături.”

În același timp, în virtutea unirii ipostatice, „carnea a devenit Logos,” la fel de bine, căci „trupul lui Dumnezeu este Dumnezeu.” La fel cum ceea ce se unește cu focul devine foc, nu prin anură ci prin unire prin arderea și comuniunea, la fel și carnea Fiului lui Dumnezeu întrupat.” Consecvent, o descriere a lui Hristos în chipul său uman vizibil este o portretizare genuină a lui Dumnezeu. Dumnezeu este posibil de a fi portretizat în adevăratul sens numai prin întrupare, dar chipul celui Întrupat este chipul lui Dumnezeu și nu numai un chip al trupului. Sfântul Ioan nu dezvoltă gândirea sa în detaliu, dar ea urmează din premisele hristologice generale: acceparea umanului în ipostasul Logosului înseamnă îndumnezeire și consecvent tot ceea ce este uman în Hristos este un chip viu al divinului.

Împotriva iconoclaștilor a fost necesară apărarea nu numai a iconografiei ci și mai mult venerarea icoanelor—*προσκύνησις*. Dacă „descrierea” sau „portretizarea” lui Dumnezeu este posibilă, este ea permisă? Este folositoare? Sfântul Ioan Damachiuul răspunde direct, citând Întruparea. Întruparea Logosului iluminează carnea, o „îndumnezeiește” și astfel o face vrednică de a fi venerată – nu ca materie ci în virtutea unirii cu Dumnezeu. „nu cinstesc materia ci pe Creatorul materiei, care a devenit material de dragul meu și care a voit să locuiască în materie, care a realizat mântuirea mea prin materie. Nu voi înceta a venera materia prin care a fost posibilă mântuirea mea.” Aceasta privește carnea lui Hristos (cinstesc mantia purpurie a trupului) și tuturor „restul materiei prin care mântuirea mea a fost împlinită,” căci și ea este plină de putere și har divin – Crucea, Mormântul, Golgota, Evanghelile – care în cele din urmă sunt un fel de icoană, un chip sau o descriere a Logosului întrupat.

În general materia nu este ceva josnic și demn de urât, ci o creația a lui Dumnezeu. Din momentul în care Logosul care nu poate fi conținut a fost conținut în ea, materia a devenit vrednică de

laudă și venerare. Prin urmare, chipurile materiale nu sunt numai posibile, ci și necesare și au o semnificație religioasă pozitivă și directă, căci „natura noastră a fost mutată și mărită în nestricăciune.” Aceasta justifică iconografia și venerarea iconanelor în general – icoanele sfinților ca un triumf și un semn de victorie, „o înscriere a pomenirii victoriei.” Pentru acest motiv sunt comemorate morțile sfinților și lor li se ridică biserici și lor le sunt pictate icoane.” În Vechiul Testament natura umană era sub cenzură – moartea a fost considerată o pedepasă și trupul celui mort necurat. Acum totul a fost reînnoit. „Am fost iluminați din momentul în care Dumnezeu Logosul a devenit carne, fără amestecare unit cu natura noastră.”

Omul a fost adoptat de Dumnezeu și a primit nemurire ca un dar. La modul strict vorbind sfinții nu sunt morți. „După Cel care este Viață și Inițiatorul vieții a fost numărat între morți, nu îi mai numim morți pe cei care se odihnesc cu nădejdea învierii și credință în El” ei sunt vii cu curajul de a sta în fața lui Dumnezeu. Starea se diminuează s-a ridicat deja în inimile noastre. Harul Duhului Sfânt este prezent în trupurile și sufletele sfinților, în timpul vieții și al morții și în descrieri ale lor și pe icoane (ale căror har și energie lucrează miracole). Toată natura umană este înălțată mai presus decât rândurile angelice, căci Dumnezeul Om șede de-a dreapta Tatălui. „Sfinții sunt fii lui Dumnezeu, fii împărăției, împreună moștenitori ai lui Dumnezeu și a lui Hristos. Prin urmare, cinstesc sfinții și îi măresc: sclavi și prieteni, prieteni prin alegere, fi și moștenitori prin har divin.” Prin har ei au devenit ceea ce este el prin natură. Aceasta este armata triumfătoare a regelui ceresc

Sfântul Ioan Damaschinul distinge diferite feluri de cult. Mai întâi este slujba – *κατὰ λατρείαν*, care i se potrivește numai lui Dumnezeu, dar care are diferite tipuri și stadii – cult servil, cult din iubire și extaz, cult sub forma mulțumirii. Altfel, se potrivește să cinstim lucruri create numai pentru dragul Domnului. Astfel, se potrivește să cinstim sfinții, căci Dumnezeu se odihnește în ei. Se potrivește să cinstim tot ceea ce se leagă de cauza mânturii –

Muntele Sinai, Nazaret, ieslea din Betleem, Sfântul Mormânt, grădina Ghețimani, „căci ele sunt receptacole ale activității divine.” Se potrivește să ne cinstim unul pe altul, „ca unii care avem destinele în Dumnezeu și suntem creați după chipul lui Dumnezeu.” O astfel de cinste urcă la sursa întregii bunătăți, Dumnezeu.

Sfântul Ioan Damaschinul nu așează problema pictării și venerării icoanelor în scrierile lui. Nu tot din scrierile lui este clar. Pe el l-au urmat mulți ucenici. Principiile fundamentale ale doctrinei venerării icoanelor au fost exprimate de sfântul Ioan: icoanele sunt posibile numai în virtutea Întrupării și iconografia este inseparabil legată cu renașterea și îndumnezeirea naturii umane care este împlinită în Hristos. De aici, legătură strânsă între venerarea icoanelor și venerarea sfinților, în special în moaștele lor sfinte și nepieritoare. În alte cuvinte, doctrina venerării icoanelor are o bază și o semnificație hristologică. La fel a fost și mai înainte de Sfântul Ioan Damaschinul și la fel au gândit și succesorii lui.

Sinodul Ecumenic Șase 787

Istoria luptei împotriva iconoclasmului este o istorie lungă și complexă, o istorie care dezvoltă teologia iconoclastică originală într-o viziune filosofică sofisticată. Biserica a fost puternic perturbată, purtată grav de dispută – vărsarea de sânge, violența și forța autorităților imperiale au domnit pe tot parcursul lungii istorii din 726 până la ultima victorie a Bisericii asupra iconoclasmului în 843 sub patriarhul Metodie. În 787 Împărăteasa Irina a reușit să convoace un sinod care este acceptat ca Sindoul Ecumenic Șase. Deși Biserica nu își va câștiga victoria finală asupra iconoclasmului până în 843, acest sinod a folosit ca bază teologia Sfântului Ioan Damaschinul. La fel cum poziția este mult mai sofisticată decât se conștientizează, la fel și poziția iconodulilor după cum a fost exprimată în scurta poziție teologică la Sindoul Ecumenic Șase este cu mult mai filosofică și

mai sofisticată decât pare. Poziția primară după cum a fost schițată de Sfântul Iacon Damaschinul a fost dezvoltată mai adânc și mai penetrant de alți teologi – în special de patriarhul Nichifor care i-a urmat patriarhului Tarasie în 806 dar care a fost exilat de împăratul Leon V în 815 cu restabilirea iconoclasmului. Sinodul Ecumenic Șase oferă o poziție esențială a Bisericii cu privire la un subiect puțin înțeles în vestul latin – teologia icoanelor nu este și nu a fost deplin înțeleasă de teologii tradiției teologice occidentale.

Înseși convocarea acestui sinod a creat intrigă. Împăratul Leon IV (775-780), un împărat iconoclast, a murit în 780. Tot aparatul guvernamental a ajuns în mâinile iconoclaștilor. Orice gândire de restaurare a teologiei icoanelor a părut slabă, dacă nu chiar imposibilă. Celebrul Sinod Iconoclast din Constantinopol din 754 a părut imperturbabil. Armata era încă sub comanda multor ofițeri care au slujit încă sub cel mai iconoclast împărat dintre toți, Împăratul Constantin V Copronim (741-775) și ei erau iconoclaști dedicați pomenirii Împăratului Constantin V. Când Irina a preluat puterea în 780 în numele fiului ei minor, Constantin IV, ea a fost determinată să restaureze o teologie a icoanelor și să anuleze munca sindoului din 754. Ea a început să schimbe personalul guvernului, înlocuind slujitorii iconoclaști cu cei pe care îi cunoștea că susțin iconodulismul. Papa Adrian I a fost informat de intenția ei de a convoca un sinod ecumenic, un act pe care l-a aprobat în întregime. Patriarhul Paul IV, un iconoclast, a fost mutat de secretara guvernamentală a Irinei, în custodia Tarasie. La începutul lui 786 s-a dat o notă în tot imperiul pentru începerea unui sinod. Roma a trimis doi legați – un arhiepiscop și un egumen Petru Grecul. Au participat aproximativ treisutecincizeci de episcopi din imperiul bizantin. Sindoul s-a deschis la finele lui iulie și la începutul lui August 786 în Constantinopol dar elementele iconoclaste din garda imperială și-au forțat calea în Biserică cu săbii și au încetat sinodul. Irina și patriarhul Tarasie au realizat că trebuiau să fie și mai precauți cu privire la pregătirile pentru sinod. Irina a transferat armata iconoclastă din Constantinopol în Asia Mică cu pretextul că

era pe punctul de a începe o campanie împotriva arabilor. Armata din tracia a susținut cauza iconodulă și aceste trupe au fost aduse la Constantinopol. Au fost trimise noi invitații în mai 787 – noul sinod s-a întâlnit în Nicea.

Sindoul Ecumenic Șase a acționat sub patriarhul Tarasie – s-a deschis pe data de douăzecișipatru septembrie și s-a încheiat pe treisprezece octombrie. Au fost ținute opt sesiuni. Orișicum, primele trei sesiuni au trebuit să se confrunte cu problema și să trateze cu acei episcopi iconoclaști, în special cei care au participat la sindoul iconoclast din 754. Au fost prezenți mulți monahi și ei au fost cei care s-au opus deciziei sinodului de a accepta episcopii iconoclaști odată ce au examinat problema icoanelor din evidența surselor biblice și patristice. Sesiunea a șasea a preluat problema ridicată de papa Adrian I ca sinodul iconoclast din 754 să fie condamnat. La sesiunea a șaptea volumul și definițiile de credință au fost promulgate. Au fost promulgate douăuiecișidouă de canoane disciplinare. Împărăteasa Irina a invitat părinții sindoului să conducă sesiunea a opta în Constantinopol la Palatul Magnaura. Irina s-a adresat personal sinodului, a citit și a proclamat definiția de credință și apoi a semnat-o – mai înainte fiind semnată de fiul ei Constantin VI și doi legați papali. Biserica bizantină a câștigat o perioadă de pace relativă pentru aproximativ treizeci de ani înainte de reapariția iconoclasmului. Primirea actelor sindoului nu a părut bine în vestul latin, căci Carol cel Mare i-a provocat și a pus pe teologii lui francezi să scrie un răspuns la Sindoul Ecumenic Șase – *Libri carolini*.

Definiția Credinței

„Sfântul, marele și ecumenicul sinod care prin harul lui Dumnezeu și voința Împăraților iubitori de Hristos, Consatntin și Irina, maica sa a fost adunat pentru a doua oară la Nicea, metropola ilustră din Bitina, în Sfânta Biserică a lui Dumnezeu care se

numește Sofia, urmând tradiției sfintei Biserici, a definiției cele ce urmează:

„Hristos Domnul, care a vărsat peste noi lumina cunoștinței Sale de Sine și ne-a mântuit de întunericul nebuniei idolatre, expunându-și pentru Sine Sfânta Biserică Catolică fără pată sau defect, a promis că o v-a păstra așa și și-a dat cuvântul său ucenicilor lui când a spus: „iată sunt cu voi până la sfârșitul zilelor, promisiune pe care a făcut-o nu numai lor, ci și nouă care credem în numele Lui prin cuvântul lor. Unii, care nu au considerat acest dar și care au devenit slabi prin ispita vrășmașului, au căzut de la dreapta credință. Căci, retrăgându-se de la tradițiile Bisericii catolice, au greșit de la adevăr și după cum spune proverbul „soții s-au îndepărtat în propria lor goană și și-au adunat în mâinile lor nimicnicie din cauza anumitor preoți, numai cu numele care au îndrăznit să vorbească în numele lui Dumnezeu al monumentelor sacre, despre care Dumnezeu vorbește prin profetul, „mulți pastori au stricat via Mea, mi-au stricat partea Mea.”

„Urmând acestor oameni profani, purtați de simțurile lor carnale, ei au calomniat Biserica lui Hristos Dumnezeu pe care a expus-o și au eșuat să distingă între fals și profan, stilizând icoanele Domnului și a sfinților prin aceleași nume ca și statuile idolilor diabolici. Vrând care lucruri, Domnul Dumnezeu – fără să voiască să strice asemenea oameni de o asemenea plagă – din buna sa plăcere îi chamează înapoi, șeful preoților, din toate colțurile, mutați de un zel divin și conduși de voința părinților noștri, Constantin și Irina, astfel că tradiția Bisericii catolice să își poată primii stabilitate prin decretul nostru comun. Prin urmare, cu toată diligența, efectuând o examinare și o analiză deplină și urmând curentul adevărului, nu diminuăm nimic, nu adăugăm nimic dar păstrăm neschimbate toate lucrurile care aparțin Bisericii Catolice și urmând Sinoadelor Ecumenice Șase, în special cel care s-a întâlnit în ilustra metropolă din Nicea, la fel ca și cel care a fost adunat în de Dumnezeu păzitul oraș imperial” [urmează creazul niceo-constantinopolitan].

„Detestăm și anatematizăm pe Arie și toți părtași opinilor lui absurde. La fel pe Macedonie și toți cei care, urmându-i sunt numite „plăgile Duhului” (pnevmatomahi). Mărturisim că Doamna noastră, Sfânta Maria este *Theotokos* fiindcă ea a fost Maica după carne a unei persoane din Sfânta Treime, adică, Hristos Dumnezeu, după cum a definit deja Sindoul de la Efes când a izgonit din Biserică pe Nestorie cu colegii lui fiindcă învățau că în Hristos erau două persoane. Cu Părinții acestui sinod mărturisim că El a fost întrupat din curata *Theotokos* și Pururea Fecioara Maria care a avut două naturi, recunoscându-l ca om și Dumnezeu desăvârșit, după cum a promovat Sinodul de la Calcedon, scoțând din Ariumul divin – ὁὐλῆς – ca blasfemiatori, pe Eutihie și Dioscor și punând în aceeași categorie pe Sever, Petru și un al număr, pe care i-a blasfemiât în diferite feluri. Mai mult, odată cu acestea anatematizăm fabulele lui Origen, Evagrie și Didim în conformitate cu Sindoul Șase ținut la Constantinopol. Afirmăm că în Hristos există două voințe și operații după realitatea fiecărei naturi, după cum a susținut și învățat Sindoul Ecumenic Șase ținut la Constantinopol excomunicându-i pe Serghei, Honoriu, Cir, Pyrrhus, Macarie și cei care sunt de acord cu ei și toți cei care nu voiesc să se supună.”

„Pentru a face mărturisirea noastră scurtă, păstrăm neschimbate toate tradițiile ecclesiale înmânate nouă, în scris sau verbal, dintre care una este facerea reprezentărilor pictoriale, care este de acord cu istoria prediciei Evanghelilor, o tradiție folosită în mai multe sensuri dar în specila în acesta, ca să fie definit că Întruparea Logosului nu este arătată ca fiind numai o simplă imaginație ci fiind reală, căci acestea au indicații mutuale și fără îndoială semnificații mutuale.”

Noi, prin urmare, urmând, calea împărătească și autoritatea inspirată divin a Sfinților Părinți și a tradițiilor Bisericii – căci după cum știm Duhul Sfânt locuiește în ea – definim cu toată certitudinea și acuratețea că la fel cum chipul prețios și dătător de viață al crucii, la fel și sfintele icoane, în pictură și în mozaic la fel

de bine ca și din alte materiale, trebuie puse în bisericile lui Dumnezeu, pe unelte sacre, pe veșminte, în picturi în case și pe alături, adică, icoana Domnului Dumnezeu Iisus Hristos, Maica nenuntită, *Theotokos*, a sfinților arhangheli, a tuturor sfinților și a tuturor celor evlavioși. Căci cu atât cât ei sunt văzuți în reprezentările iconografice, la fel de mult sunt ridicați oamenii la cinstirea prototipului lor și la tânjirea după ele. Lor ar trebui să li se ofere salutare și cinstire – *ἀσπασμόν καὶ τιμηκὴν προσκύνησιν* – nu ca o venerare adevărată a credinței – *λατρεῖαν* – care îi aparține numai naturii divine. Acestora, la fel ca și figurii prețioasei cruci și sfințelor Evanghelii și a altor obiecte, tămâie și lumânări pot fi oferit după un obicei antic evlavios. Căci cinstea care se acordă icoanei trece la ceea ce este reprezentat de icoană. Căci astfel, sunt întărite învățăturile sfinților părinți, adică tradiția Bisericii Ortodoxe care a primit evanghelia de la un capăt al pământului la celălalt. Astfel îi urmăm lui Pavel, care a vorbit în Hristos și toată compania apostolică divină și sfinții părinți, ținând tradițiile pe care le-am primit. Astfel cântăm profetic imnele triumfătoare ale Bisericii, „bucurați-vă ca Sionului; strigă cu mare glas Fiică a Ierusalimului. Bucurați-vă și fi-ți veseli cu toate inimile voastre. Domnul a luat de la voi opresiunea adeversarilor voștri. Suntem mântuiți din mâinile dușmanilor voștri. Domnul este rege în mijlocul vostru. Nu ve-ți mai vedea rău și pacea va fi peste voi veșnic.”

„Aceia, prin urmare, care îndrăznesc să gândească și să învețe altfel sau la fel ca ereticii netrebnici pentru a necinstii tradițiile Bisericii și de a inventa o noutate sau de a respinge unele lucruri pe care Biserica le-a primit – evanghelia, crucea sau o reprezentare iconografică sau sfintele moaște ale unui martir – sau cu răutate sau cu ascuțime crează ceva subversiv vrednicilor tradiții ale Bisericii catolice sau întorc la folosințe obișnuite obiectele venerabilelor mănăstiri, dacă ei, fie episcopi sau clerici, fac acestea proclamăm să fie depuși; dacă sunt laici sau monahi, să fie excomunicați.”

Scrisoarea Sindoului către Irina și Constantin VI

Scrisoarea de la Sinodul Ecumenic Șase către Irina și Constantin VI conține o explicație a definiției.

„... [dacă am decretat] că aceste icoane trebuieenerate – προσκυνεῖν – adică, lor trebuie să li se aducă salutări. Motivul pentru folosirea cuvântului are o semnificație îndoită. Căci κυνεῖν în greaca antică semnifică „a saluta” cât și a „săruta.” Propoziția προς îi oferă o ideadițională de dorință puternică față de obiect; ca de exemplu, avem φέρω și προσφέρω, κυρω și προσκυρῶ și la fel mai avem κυνέω și προσκυνεῖ și ceea ce el venerează el iubește, la fel ca obiceiul zilnic, pe care îl avem față de cei care îi iubim, poartă mărturie și în el ambele idei sunt ilustrate când doi prieteni se întâlnesc. Cuvântul nu este folosit numai de noi ci merge înapoi la Sfintele Scripturi ale anticilor. Este scris în istorile Regilor, „și David s-a ridicat și a căzut pe fața sa de trei ori și l-a cinstit – προσκυνήσε pe Ionatan de trei ori și l-a sărutat.” (1 Regi 20; 41). Ce spune Domnul în Evanghelie cu privire la farisei? Ei iubesc camerele cele mai de sus la sărbători și la adunări – ἀσπασμούς – în piețe.” Este evident că prin “salutare” el voiește să spună reverență – προσκύνησιν – căci farisei fiind cu opinii destul de înalte despre ei și crezând că sunt drepti erau gata să fie venerați de către toată lumea, nu numai să fie sărutați. Căci primirea unor astfel de salutări aducea prea mult a smerenie și aceasta nu era pe placul fariseilor. Mai avem exemplul Sfântului Pavel, după cum relatează Luca în Faptele Apostolilor: “când am venit la Ierusalim, frații ne-au primit cu bucurie și în ziua următoare Paul a mers cu noi la Iacob și toți prezbiterii erau prezenți. Când i-a salutat – ἀσπασάμενος –, el a declarat ce lucruri a făcut Dumnezeu între neamuri prin slujirea lui” (Fapte 21, 17-19). Prin salutare menționată aici, apostolul a intenționat să aducă cinste și onoare – τιμητικήν προσκύνησιν – pe care ne-o arăram unul altuia și de care vorbește când spune cu privire la Iacob că „el cinstea” – προσεκύνησεν – vârful cărței sale (Evrei 11, 21). Cu aceste exemple

suntem de acord cu ceea ce spune teologul: „cinstiți Betleemul și venerați προσκυνήσον – ieslea.”

“Acum cine cu o înțelegere sinceră și dreaptă a Sfințelor Scripturi a presupus că aceste exemple pe care le-am citat vorbesc de venerarea în Duh – τῆς ἐν πνεύματι λατρείας? [În mod sigur nimeni nu s-a gândit așa] cu excepția probabil a anumitor persoane lipsite de înțeles și ignorante de cunoașterea Scripturilor și a învățăturilor Părinților. În mod singur Iacob nu a venerat – ἐλάτρευσεν – vârful cârjii sale. În mod sigur Grigorie Teologul nu ne-a obligat să venerăm – λατρεῖν – ieslea? În nici un caz. Din nou, când oferim salutări Crucii dătătoare de viață, păcătuim: “cinstim – προσκυνῶμεν – crucea Ta, o Doamne și cinstim – προσκυνῶμεν – sulita care a deschis coasta bunătății Tale dătătoare de viață. Aceasta este un salut și este numită și caracterul ei este evidențiat de atingerile noastre cu limba. Credem că cuvântul προσκύνησις se găsește frecvent în Sfintele Scripturi și în scrierile sfinților părinți pentru venerare în Duh – ἐπὶ τῆς ἐν πνεύματι λατρείας, din moment ce fiind un cuvânt cu mai multe semnificații, ar putea fi folosit un fel de cinstire care este un fel de slujbă. Mai există venerație de cinste, iubire și frică. În acest sens venerăm maiestatea voastră nobilă și măreață... Prin urmare fiindcă acest termen are mai multe semnificații, Sfintele Scripturi ne învață “să cinstești pe Domnul Dumnezeuul Tău și numai pe El să îl cinstești,” spunându-se simplu că venerația se cuvine numai lui Dumnezeu, dar nu adaugă că cuvântul “numai”, pentru venerație, fiind un cuvânt cu un sens larg, este un termen ambiguu; dar nu se spune “să cinstești λατρεύσεις – numai pe El, căci numai Dumnezeu trebuie adorat – *latría*.”

“Lucrurile care au fost decretate, fiind susținute astfel, sunt dincolo de orice întrebare acceptabile și bineplăcute în fața lui Dumnezeu ca icoanele Domnului Iisus Hristos ca om și cele ale curatei *Theotokos*, Pururea Fecioara Maria și a îngerilor și a tuturor sfinților trebuieenerate și salutate. Dacă cineva nu crede așa, dar începe să dezbată problema și este afectat cu privire la venerarea

sfintelor icoane, la fel ca sfântul nostru sinod ecumenic, întărit de lucrarea lăuntrică a Duhului lui Dumnezeu și de tradițiile părinților Bisericii, să fie anatematizați. Acum anatema nu este nimic altceva decât o separație completă de Dumnezeu. Căci dacă sunt răzmerițe și nu vor accepta cu ascultare ceea ce a fost decretat, ci se vor ridica împotriva imbecilității și își vor injura în duhurile lor lupta împotriva lui Hristos, făcându-le plăcere față de insultele oferite Bisericii, ei se arată ca unii care ridică un război nebunesc evalaviei și trebuie priviți ca fiind în aceeași categorie cu ereticii timpurilor vechi și însoțitori și frați lor în dezmăț.”



Cuprins

Capitolul unu.....	3
Imnografii, polemiștii și florilegia	3
Imnografia și prima liturghie creștină	3
Canonul cincizecișinouă al sinodului de la Laodicea	4
Sfântul Vasile cel Mare și cântarea antifonică.....	5
Dezvoltarea psalmodiei cu refrene.....	5
Sfântul Roman.....	7
Sfântul Andrei al Cretei	8
Imnul acatist	9
Polemiștii secolelor al șaselea și al șaptelea	10
Polemiștii mici	10
Sfântul Sofronie al Ierusalimului	13
Sfântul Anastasie Sinaitul	15
Florilegia	16
Capitolul doi.....	21
Duhul monofizitismului	21
Volumul calcedonian și schisma tragică din Biserică.....	21
Limba Sfântului Chiril și monofizitismul	22
Elementul național și cel regional în ridicarea monofizitismului	23
Lipsa de sentiment pentru libertatea umană în teologia monofizită	25
Similaritate între monofizitism și augustinism.....	25
Iulian Halicarnassus	27
Dualitatea lăuntrică a mișcării monofizite	29
Controversa teologică și accentul pe apelul la tradiție.....	30
Iustinian și tonul vremurilor.....	32
Condamnarea origenismului ca și condamnare a ispitelor lăuntrice ale teologiei alexandrine	35
Capitolul trei	36
Schițe în istoria monofizitismului	36
Dispoziția de la Calcedon	36

Volumul papei Leon	37
Stilul literar al Volumului	37
Slăbiciunea volumului: tradiția teologică latină și categoriile de gândire grecești	37
Lipsa de definiție a persoanei	39
O mărturisire lucidă a credinței în ceața radiantă	40
Volumul de la Calcedon	41
O piatră de poticnire și o ispită pentru egipteni	41
Textul volumului calcedonian	42
Formula de reuniune din 433 și volumul calcedonian	42
Marginea tăioasă a volumului calcedonian	43
Negrăitul paradoxal în volumul calcedonian	44
Părinții de la Calcedon și îndoita lor problemă	45
Vagul tulburător al esticilor	46
Necesitatea unui comentariu teologic	46
Reacția față de Sinodul de la Calcedon	48
Reacția în Alexandria	48
Oponenții sinodului de la Calcedon ca „dizidenți” nu ca „eretici” și loialitatea lor politică	49
Alexandrinii și Proterius	51
Reacția din Ierusalim: Iuvenalie și Teodosie	51
Situția specială din Palestina	53
Reacția Romei	53
Reacția Antiohiei	55
Sosirea lui Petru cel Plin în Antiohia și alterarea imnului trisaghion	55
Moartea împăratului Marcian și întoarcerea la Alexandria a oponenților exilați la Sinodul de la Calcedon	56
Alegerea monofizită a lui Timotei Aleurus ca patriarh al Alexandriei și asasinarea lui Proterius	57
Încoronarea împăratului Leon I și polițele în Alexandria ..	59
Exilul lui Timotei Aelurus și alegerea lui Timotei Salafaciolus ca patriarh de Alexandria	60

Depoziția lui Petru cel Plin în Antiohia, reîntoarcerea patriarhului Martirius și separațiile din monofizitism.....	61
Influența triburilor germanice asupra vestului latin și asupra bizanțului.....	62
Înfrângerea lui Atila și creșterea influenței germanice	62
Împăratul Leon I și terminarea influenței lui Aspar Ostrogotul.....	63
Împăratul Zenon și influența isauriană.....	64
Pierderea vestului calcedonian lui Teodoric și încercarea împăratului Basilicus de a ajunge la un compromis cu ne-calcedonienii	65
Enciclica lui Basilicus 476.....	66
Refuzul patriarhului Acachie de a semna enciclica	68
Timotei Aelurus și respingerea monofizitismului extrem..	69
Timotei Aelurus și Sinodul de la Efes	69
Patriarhul Acachie și Sfântul Daniel Stilitul	70
Întoarcerea împăratului Zenon și asasinarea lui Basilicus .	71
Moartea lui Timotei Aelurus și alegerea lui Petru Mongus	72
Un timp de necaz în Antiohia	73
Numirea lui Calendio ca patriarh al Antiohiei	73
Intrigile politice și ecclesiale.....	75
Ioan Talaia și Petru Mongus	75
Henotikonul lui Zenon 482	76
Papa Sfânt Felix III	79
Exilul lui Calendio și întoarcerea lui Petru Mongus	79
Mărturisirea credinței a Bisericii din Persia.....	80
Școlile din Nisibis și Edesa.....	81
Edesa	81
Nisibis	82
Apariția unor noi personalități: Filoxen și Sever	85
Moartea patriarhului Acachie și situația moștenită de succesorii săi, Fravitta și Eufemie Petru Mongus și Fravitta	85

Patriarhul Eufemie	86
Moartea împăratului Zenon și alegerea Împăratului Anastase	87
Moartea papei Felix II și papalitatea sub papa Ghelasie ...	90
Moartea papei Ghelasie și papalitatea sub Anastase II.....	95
Schisma papală: Simachus și Laurențiu.....	97
Patriarhul Flavian al Antiohiei și lupta sa cu Filoxen.....	98
Patriarhul Macedonie al Constantinopolului și întâlnirea sa cu Filoxen și Împăratul Anastase.....	99
Filoxen a continuat lupta în Antiohia	100
Sever al Antiohiei	101
Revolta lui Vitalian Gotul.....	104
Negocierile între papa Hormisdas și împăratul Anastase	105
Urcarea pe tron al lui Iustin I și Iustinian I	106
Reacția calcedoniană în Constantinopol	106
Reacția calcedoniană în Antiohia	107
Negocierile lui Iustinian cu papa Hormisdas	108
Edictul imperial care obliga la acceptarea Calcedonului și ordinul de arest pentru Sever	114
Ioan de Tella	116
Persecuția ne-calcedonienilor în Edessa	117
Activitatea lui Sever în exil	119
Controversa între Sever și Iulian Halicarnassus	120
Edictul imperial împotriva arienilor și reacția lui Teodoric	122
Mănăstirea Teodorei de refugiu pentru monofiziții exilați	123
Activitatea misionarilor monofiziți din mănăstirea Teodorei	124
Relaxarea poliției lui Iustinian și răscoalele Nika.....	125
Cererea lui Iustinian pentru o conferință teologică și cererea monofiziților	127
Influența Teodorei: Sever vizitează Constantinopolul.....	135

Influența Teodorei: Antim de Trebizond devine patriarh de Constantinopol	136
Papa Agapet vizitează Constantinopolul la cererea lui Teodahad, regele got	137
Papa Agapet îl hirotonește pe patriarhul Menas în Constantinopol	137
Deciziile Sinodului de episcopi ai lui Iustinian din 536 ..	138
Acordul Teodorei cu diaconul roman Vigiliu	140
Prospectul monofizitismului după înfrângerea de la conferința din 536	141
Lucrarea lui Iustinian Contra monophysitas și interesul lui în teologie.....	142
Atacurile militare de către bulgari și persani și izbugnirea plăgii.....	144
Iacob Baradaeus	146
Ioan al Efesului	149
Lucrări misionare în Nubia	149
Iustinian și Sinodul Ecumenic Cinci.....	150
Papa Vigiliu dus cu forța la Constantinopol	150
Sinodul Ecumenic Cinci.....	150
Anatemele Sinodului Ecumenic Cinci	151
Anatematismele împotriva lui Origen și a origenismului	159
Papa Vigiliu și Sinodul Ecumenic Cinci.....	163
Depunerea papei Vigiliu de Sinodul Ecumenic Cinci	169
Primii ani ai papei Pelaghie și recunoașterea sa ultimă a Sinodului Ecumenic Cinci	169
Rezultatul Sinodului Ecumenic Cinci și o străfulgerare de la sesiunile lui	171
Rezistența tare a edictului surprinzător al lui Iustinian din 564 care a proclamat apartodochetismul ortodox	172
Apusul domniei lui Iustinian.....	173
Acțiunile „patriarhului” monofizit Teodosie în ultimele sale zile.....	174

Convocarea lui Iustin al II-lea a conferinței monofizite din 566	174
Conferința monofizită de la Callinicum.....	175
Imperialii au convocat o altă conferință între monofiziți la Constantinopol	176
Varietățile gândirii monofizite.....	177
Domnia de teroare eliberată de patriarhul Ioan Scolasticul împotriva monofiziților din Constantinopol în 571	181
Moartea patriarhului Ioan și rechemarea patriarhului exilat Eutihie	184
Disensiunile lăuntrice al monofiziților: probleme cauzate de reconcilierea lui Paul cel Negru cu Iacob	185
Alegerea a doi patriarhi monofiziți în Alexandria: Teodor de Rhamnis și Petru	186
Moartea lui Iacob Bardaeus	187
Damian al Alexandriei și conferința despre unitate între monofiziți cerută de Al-Moundir.....	188
Disputa teologică între Damian al Alexandriei și Petru Callinicum al Antiohiei.....	189
Conferința monofizită de la mănăstirea Gubba Barraya..	190
Papa Grigorie I și Patriarhul calcedonian al Alexandriei Evloghie	190
Alegerea monahului Atanasie ca patriarh al Antiohiei	191
Mauriciu îl acuză pe Al-Moundir de trădare și cucerire prin împărțirea împărăției Ghassanid	191
Polița împăratului Mauriciu (582-602): persecuția monofiziților în Constantinopol.....	193
Extensiunea împăratului Mauriciu a regulii imperiale în Armenia și rezultatul ecclesial.....	193
Persecuția monofiziților în Mitilene și Mesopotamia dezlănțuită de Domițian, episcop de Mitilene	194
Împăratul Mauriciu și Chosroes al II-lea al Persiei	195
Domnia sângeroasă a împăratului Foca (602-610)	195

Edictul împăratului Foca către papa Bonifaciu III	196
Avansul armatei persane și polițele religioase ale lui	
Cosroes II	196
Urcușul împăratului Heraclie (610-641)	198
Patriarhul Serghei și începutul monotelitismului	199
Rolul papei Honoriu în ridicarea monotelismului	200
Cuceririle islamice	201
Capitolul patru	203
Leonțiu al Bizanțului	203
Viața	203
Controversatul corpus „Leonțiu”	204
Gâdnirea teologică a corpusului lui „Leonțiu”	209
Problema definițiilor precise	209
Conceptele de natură, esență și ipostas	210
Realitatea enipostazierii	211
Taina Întrupării și Unității ca o presupunere a existenței	
dualității	213
Ipostasul și Comunicatio Idiomatum	215
Criticismul lui Leonțiu la formula sfântului Chiril	215
Disputa lui Leonțiu cu aportodochetiștii	216
Capitolul cinci	219
Duhul monotelismului și monoenergismului	219
Capitolul șase	224
Sfântul Maxim Mărturisitorul	224
Viața Sfântului Maxim	224
Scrierile Sfântului Maxim	230
Teologia Sfântului Maxim Mărturisitorul	234
Revelația ca temă centrală în teologia Sfântului Maxim	234
Noile dezvoltări ale doctrinei Logosului și doctrina	
cunoașterii lui Dumnezeu	235
Dumnezeul-Om	249
Calea omului	260
Sinodul Ecumenic Șase	271

Capitolul șapte	278
Sfântul Ioan Damaschinul	278
Scrierile Sfântului Ioan Damaschinul	279
Sistemul teologic al Sfântului Ioan	282
Apărarea sfintelor icoane	304
Sinodul Ecumenic Șase 787	314
Definiția Credenței	316
Scrisoarea Sindoului către Irina și Constantin VI	320